T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

TABİATIN VAROLUŞUNDA YARATILIŞ İLKESİ

Doktora Tezi

ERKAN KURT

İstanbul, 2008

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

TABİATIN VAROLUŞUNDA YARATILIŞ İLKESİ

Doktora Tezi

ERKAN KURT

Danışman
Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ

İstanbul, 2008

Marmara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Tez Onay Belgesi

İLAHİYAT Anabilim Dalı KELAM Bilim Dalı Doktora öğrencisi ERKAN KURT nın tez çalışması ,Enstitümüz Yönetim Kurulunun 19.06.2008 tarih ve 2008-10/26 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / ~~oy çokluğu~~ ile Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

		Öğretim Üyesi Adı Soyadı	**İmzası**
Tez Savunma Tarihi	:	08/01/2009	
1) Tez Danışmanı	:	PROF. DR. İLYAS ÇELEBİ	....
2) Jüri Üyesi	:	PROF. DR. M.SAİM YEPREM	....
3) Jüri Üyesi	:	PROF. DR. İLHAN KUTLUER	....
4) Jüri Üyesi	:	PROF.DR.ÖMER AYDIN	....
5) Jüri Üyesi	:	DOÇ.DR.RAMAZAN BİÇER	....

İÇİNDEKİLER

Üçüncü Bölüm

YARATMA EMRİNİN ETKİSİNDE TABİATIN GERÇEKLEŞMESİ

ÖNSÖZ

Bu çalışma, gözlem dünyası olarak tabiatın nasıl varolduğunu, bütün bir doğal sürecin hangi metafizik prensip üzere gerçekleştiğini araştırıyor; probleme, Kur'an metnini referans çerçevesi kabul eden ayrıntılı bir kavramsal analiz içinde çözüm arıyor. Burada "tabiatın varoluşu" sözüyle kastedilen evrenin kuruluşu değil, evrensel mekânın herhangi bir yerinde herhangi bir zamanda herhangi bir doğal nesne veya durumun meydana gelişidir. Buna göre, gezegen olarak Dünya'nın oluşumundan Asya kıtasının oluşumuna, bu mevsim kırlarda çiçeklerin açmasından dallarda meyvelerin olgunlaşmasına, deniz dibinde larvaların büyümesinden anne karnında yavruların gelişmesine, yarınki hava durumundan yeryüzünün ve insanlığın âkıbetine... gözlem dünyasına ait her türlü olgunun gerçekleşmesini sağlayan nihaî ilkeyi konu ediniyoruz. Diğer bir deyişle, "Bütün bunların meydana gelişi nihayet neyden kaynaklanıyor?" sorusuna cevap arıyoruz. Bu soru metafiziğin klasik lisanında "mebde" meselesi olarak bilinir. Mebde, tabiatın varoluşunu "aslî sebep" mertebesinde açıklayan metafizik prensiptir. Böyle bir prensibi Kur'an'ın anlatımında bulmak elinizdeki çalışmanın öngörüsüdür; "yaratılış ilkesi" ise ulaştığımız bulgunun kısa ifadesi.

Ana muhtevası bakımından yaratılış ilkesi literatürde "tevhîd-i hâlıkıyet" kavramınca ifade edilir. Bu kavram, Allah'ı yegâne yaratıcı kabul etmeyi, her türlü varoluşu O'nun iradesine bağlı görmeyi anlatır. Bu itibarla yaratılış ilkesi kısaca şöyle yazılabilir: Gözlem dünyası olarak tabiat (bütün bir doğal süreç) Allah'ın yaratma emrinin etkinliğiyle gerçekleşir. Bu ilke tabiat hakkında "bağımsızlık" fikrini reddeder; doğal süreci "özerk" tanımak anlamında tabiatçı ilkeye muhalif düşer. Geleneksel İslam metafiziğinin anti-natüralist bir dünya görüşü oluşturması bundandır. Söz konusu dünya görüşünün tabiatçılığa ne denli yabancı kaldığını geleneksel hayatın gündelik akışında görmek mümkün. Örneğin, sıradan işleri metafizik bir kayda bağlayan "bismillah" ve "inşâallah" gibi sözler, Yaradan'ın doğal sürece mutlaka hükmettiği inancını açığa vurur. Seyahat başlangıcında, karar alma kertesinde, yağmur özlemi içinde... yapılan dualar; bereketli bir ürün, mânidar bir rastlantı, sevindiren bir

başarı… karşısında dile getirilen şükürler vs. anlatır ki, müslümanın nazarında Yaradan'ın kudretli hükmü dünyayı bütün ayrıntısıyla kuşatır, belirler. Kader akidesine eşdeğer sayabileceğimiz bu nazar, belki de en veciz ifadesini, geleneksel mekânları süsleyen kimi levhalarda yazılı şu cümlede bulur: "Allah'ın dediği olur." Bu cümle, varoluşu mutlaka Allah'ın tekvîn emriyle açıklayan yaratılış ilkesinin sade bir formülünden başka birşey değildir. Bu formülün analitik ifadesini arayarak, modern dünya görüşüne hükmeden tabiatçı metafiziğin hilafına vahiy referanslı İslam metafiziğinin muhtevasını ve güncel imkanlarını araştırmak, bu çalışmanın gayesini oluşturuyor.

Bu çalışma birçok emeğin müşterek ürünüdür; katkıda bulunan herkese teşekkür ederim. Hususen, çalışmayı içtenlik ve incelikle yöneten sevgili hocam Prof. Dr. İlyas Çelebi'ye, eleştiri ve önerileriyle metni olgunlaştıran değerli hocalarım Prof. Dr. M. Saim Yeprem, Prof. Dr. İlhan Kutluer, Prof. Dr. Ömer Aydın ve Doç. Dr. Ramazan Biçer'e şükranlarımı sunarım. Kaynaklara ulaşmamı mümkün kılan TDV İslam Araştırmaları Merkezi ve Chicago Üniversitesi Kütüphanesi'ne, fizik-metafizik ilişkisi üzerine bir seneyi aşkın müzakere yürüttüğümüz Hyde Park Etütleri'nden arkadaşlarıma, bilhassa eserleriyle yolumun üzerine işaretler bırakan İslam metafiziğinin mümtaz ulemasına müteşekkirim. Hayatıyla hayatımın, ferâgatiyle çalışmamın en büyük vesilesi olmuş anneme arz-ı hürmet ediyorum; satırların —varsa ve ne kadarsa— mânevî kıymeti ona ve merhum babama armağandır. Umûmun verâsında, bakmayı, duymayı, anlamayı, sevmeyi, söylemeyi… insanca herşeyi ihsanından edindiğim Mevlâ-yı Müteâl'e hamd ü senâ, kerim elçisine salât ü selâm ederim.

KISALTMALAR

a.e.	aynı eser
a.g.e.	adı geçen eser
a.mlf.	aynı müellif
a.y.	aynı yer
b.	ibn, bin
bk.	bakınız
DİA	*Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*
dğr.	diğerleri
krş.	karşılaştırın
md.	maddesi
MÖ	milattan önce
ö.	ölüm tarihi
s.	sayfa
ts.	tarihsiz
trc.	tercüme
vb.	ve benzeri
vd.	ve devamı
y.y.	yer yok

GİRİŞ

Varoluşunu konu edindiğimiz “tabiat” ile gözlem dünyasını kastediyoruz. İnsanî varlığımızı içerip kuşatan gözlem dünyası (eski tâbirle “müşahede âlemi” yeni deyimle “fenomenler dünyası”) modern zamanlarda “tabiat” (doğa) adını almıştır.[1] Çağdaş dilde tabiat sözcüğünün yalın kullanımıyla ilk kastedilen, yeryüzünden gökyüzüne bütün bir dünya manzarasıdır.[2] Bu adlandırma, kelimenin aslî mânasını aşan felsefî bir türetmeye dayanıyor. Aslen “birşeyin tabiatı” gramerinde “öz” ve “mizaç” anlamına gelen kelime, modern felsefî dilde bütün gözlem dünyasını da anlatır olmuştur.[3] Bu semantik dönüşümü üç merhalede özetlemek mümkündür. Birinci adımda, tabiat, nesnelerin özüne/mizacına ait potansiyel güce isim yapılmıştır. Örneğin, doğa biliminin kurucusu sayılan Aristo (ö. MÖ 322) için tabiat (Grekçe *physis*) cisimlerin hareket ve değişimini sağlayan güçtür.[4] Aynı tarif Müslüman tabiat filozoflarınca sürdürülmüştür.[5] Bu kullanımı benimseyen Müslüman kelamcılar, tabiatı, aslî mânasına sâdık kalarak, “nesnelere özgü yaratılan kuvvet” şeklinde tarif eder.[6] İkinci adım, özünden/mizacından ötürü herhangi bir cisme —böylece bütün cisimlere— tabiat adını vermektir. Misalen, İbn Sînâ (ö. 428/1037) maddî ve duyulur herşeye “tabiat” demenin uygun olduğunu yazar.[7] Aynı doğrultuda, Gazzâlî (ö. 505/1111) cisimler dünyasını “tabiat âlemi” (*âlemü’t-tabîa*) olarak anar.[8] Geriye üçüncü adım yani cisimlerin oluşturduğu bütün anlamında tabiat âlemine kısaca “tabiat” ismini vermek

---

[1] Bk. Ferit Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Aydın Kitabevi, Ankara 1999, “tabîat” md.; *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu, Ankara 1998, “doğa” ve “tabiat” md.
[2] Alfred North Whitehead, *The Concept of Nature*, Cambridge 1964, s. 3.
[3] R. G. Collingwood, *Doğa Tasarımı* (trc. Kurtuluş Dinçer), İmge, Ankara 1999, s. 56.
[4] Aristoteles, *Fizik* (trc. Saffet Babür), İstanbul 2001, s. 93.
[5] Bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: es-Semâ‘u’t-tabî‘î*, Dâru’l-menâhil, Beyrut 1996, s. 99.
[6] Bk. İbn Hazm, *el-Fasl fi’l-milel ve’l-ehvâi ve’n-nihal*, Dâru’l-Ma‘rife, Beyrut 1986, I, 15; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, ts., “tb‘a” md.
[7] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, İntişârât-ı Nâsır-ı Husrev, y.y., 1363, s. 21.
[8] Gazzâlî, *el-Münkız mine’d-dalâl*, Dımeşk 1939, s. 86.

kalır ki modern dönemde yapılan budur. Mesela Spinoza'nın (ö. 1677) yazılarında "tabiat" bütün bir cisimler dünyasını anlatır.[9]

Tabiat felsefesinde ortaya çıkan modern kullanımın "tabiatçı" (natüralist) imâlar taşıdığı söylenebilir. Bunlardan birincisi, gerçekliğin tabiatla sınırlı olduğu imâsıdır; bir bütün olarak kâinatın müşahede âlemine indirgenmesini ifade eder. Bu indirgeme durumunda, kâinatın müşahede edilmeyen muhtemel yönleri ihmal edilir. Modern bilimsel dilde "kâinat" kelimesinin "tabiat" sözcüğüyle eşanlamlı biçimde kullanılması —en basitinden, kâinatın kozmolojik bir terim yapılması— söz konusu ihmalin örneği sayılır.[10] Natüralist imâların ikincisi, müşahede dünyası olarak tabiatın eşsiz olduğu hatta bir tür şahsiyet taşıdığı kabulüdür. Bu kabul, "tabiatın kabahati" türünden ifadelerde, nihayet müşahede dünyasına "Tabiat" özel ismi verilmesinde bârizdir.[11] Doğrusu, geleneksel Müslüman lisanı bu tür tabiatçı imâları dışlar. İslamî ıstılahta "kâinat" veya "âlem" müşahede edilen ve edilmeyen yönleriyle bütün bir yaratılmışlar dünyasını ifade eder; başka bir deyişle "kâinat" tabiat âlemine eşdeğer olmayıp onu aşar.[12] Bu ıstılah Kur'an lisanına dayanır. Kur'an, bir bütün olarak gerçekliği, "göz önünde bulunan" (*şehâdet*) ve "göz önünde bulunmayan" (*gayb*) şeklinde ikiye ayırır; gaybı imana konu yapar.[13] Bununla birlikte, modern kullanım natüralist imâlara mahkum değildir. Aksine, "gözlem dünyası" anlamında "tabiat" her türlü felsefe ve inanç diline uygundur; "tabiatın yaratılışı" ifadesinde olduğu gibi.

Tabiat kelimesinin modern kullanımının asıl mahkum olduğu şey uyumsuz semantiğidir. Kısaca, kelimenin modern mânası çoğu zaman aslî mânayla çelişir; "âlemin tabiatı" ve "tabiat âlemi" şeklinde iki uyumsuz gramer, birbirinin rağmına, birbirini iptal ederek işler. Bu elverişsiz durum, "tabiî" (veya "doğal") sıfatının gramerinde açıkça görülebilir.[14] Günümüz dilinde, sıfatın ilk mânası, modern kullanıma uygun olarak, "tabiata ait, tabiatta bulunan" şeklinde; ikincil mânalar ise,

---

[9] Bk. James Collins, *God in Modern Philosophy*, Henry Regnery Company, Chicago 1959, s. 77.

[10] Kozmoloji literatürüne ait şu kitap adları örnek verilebilir: Joseph Silk, *A Short History of the Universe*, Scientific American Library, New York 1994; Roger A. Freedman, William J. Kaufmann III, *Universe*, W. H. Freeman and Company, New York 2008.

[11] Krş. John Habgood, *The Concept of Nature*, Londra 2002, s. 3; Ivor Leclerc, *The Nature of Physical Existence*, Londra 1972, s. 104.

[12] Âlem tarifi için bk. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, Kahire, ts., s. 328; Âmidî, *el-Mübîn fî şerhi me'ânî elfâzi'l-hükemâ' ve'l-mütekellimîn*, Kahire 1983, s. 99; İlyas Çelebi, *İslam İnancında Gayb Âlemi*, Ensar, İstanbul 2007, s. 7.

[13] Bk. el-Bakara 2/3, 33; el-En'âm 6/50, 73; et-Tevbe 9/94, 105; Hûd 11/123; er-Ra'd 13/9; en-Nahl 16/77; el-Mü'minûn 23/92; es-Secde 32/6; ez-Zümer 39/46; et-Teğâbün 64/18.

[14] Bk. John Habgood, *The Concept of Nature*, Londra 2002, s. 2.

aslî kullanıma uygun olarak, “alışılmış, yapay olmayan, saf” şeklindedir.[15] Bu ikili semantiğin en büyük çelişkisi şudur: Birinci kullanıma göre, gözlem dünyasına ait herşey —fenomenler dünyasında ne varsa— doğaldır; doğa-dışılık (gayr-ı tabiîlik) mutlaka gözlem dünyasının dışına atfedilir. Bu durumda sıfatın ikincil mânaları iptal olur: Ne kadar sıradışı olursa olsun hiçbir olgu doğa-dışı değildir; insanın ortaya koyduğu herşey tabiî olup doğallık ile yapaylık arasında fark tanımlanamaz; saflığını kaybetmiş nesneler doğallığını kaybetmiş sayılmaz. Halbuki sıfatın ikincil semantiğine göre, alışılmış olmayan, insan eliyle yapılmış, saflığını kaybetmiş ne varsa gayr-ı tabiîdir.[16] Bu çelişik dil açısından, “tabiat içinde insan” tam bir soruna dönüşür: Önce “doğanın en seçkin parçası” kabul edilir, sonrasında ise sıradışı tecrübeleri ve hiçbir eseri doğal kabul edilmez. Bu noktada, modern “tabiat” kavramının açık-seçik bir kavram olmadığı söylenmelidir. Öyle ki, günümüzde, ne kastedildiği belirtilmediği sürece tabiat terimiyle açıkça kavrayacağımız bir mâna yoktur. Bununla birlikte, bugün, “çocuk tabiatlı” veya “doğası gereği” derken hâlen koruduğumuz aslî mânanın rağmına, “tabiat kanunu”, “tabiatın güzelliği”, “doğa kirliliği” sözlerinde sakınca görmüyoruz; “tabiî âfetler” veya “doğal gıdalar” tâbirlerini garipsemiyoruz. Bugün kıra çıkarken muhakkak tabiata çıkıyoruz; deniz manzarasına baktığımızda şüphesiz tabiat manzarasına bakmış oluyoruz. Fakat bütün bunları ancak modern zamanlara özgü bir kavram bulanıklığı içinde yapıyoruz.

Söz konusu kavram bulanıklığını aşmak için çalışma boyunca öngördüğüm semantik şudur: Tabiat kelimesinin mutlak kullanımıyla ancak bir tek şeyi, insanı içerip kuşatan gözlem dünyasını kastediyorum; gündelik pratiğe uygun olarak çoğu zaman ona sadece “dünya” diyeceğim. Öz/mizaç anlamında tabiata ancak “birşeyin tabiatı” grameriyle atıfta bulunuyorum. Bu aslî mânayla çelişme pahasına, “doğal” sıfatını, ilk ve geniş mânası üzere, “tabiatta bulunan” yani “müşahede âlemine ait” anlamında kullanıyorum; böylece “gayr-ı tabiî” sıfatını bütünüyle ihmal ediyorum. Dolayısıyla, müşahede âleminde ne varsa “doğal” saydığımdan, “doğa-üstü” veya “doğa-ötesi” ibaresini herhangi bir olgu (fenomen) için anlamsız görüyorum. Bu semantiğe göre, tabiatın varoluşu, gözlem dünyasının varlığa gelişini (gerçekleşmesini) anlatır. Burada “tabiatın varoluşu” asla dünyanın ilk kuruluşuna münhasır bir ifade değildir; aksine, dünyanın geçmişine, şimdisine, geleceğine ait bütün varoluşları ifade

[15] Bk. *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu, “tabiî” md.
[16] Krş. Herbert W. Schneider, “The Unnatural”, *Naturalism and the Human Spirit* (nşr. Yervant H. Krikorian), New York 1945, s. 122.

eder. Bu açıdan, tabiatın herhangi bir zaman ve mekan çerçevesinde gerçekleşmesi mânasına atfen çoğu zaman "doğal varoluş" sözünü tercih edeceğim. Şu halde, çalışmamızın konusu "doğal varoluşun nihaî ilkesi" şeklinde de yazılabilir.

Bir bütün olarak tabiatı veya herhangi bir doğal durumu "yapı/fonksiyon" bakımından araştırmak "tabiat bilimi" anlamında fiziğin konusu, "nihaî mâna" bakımından araştırmak ise metafiziğin konusudur. Tabiatın nihaî mânası, gözlem dünyasının nihaî açıklamasını sağladığından, bir saha veya disiplin olarak metafizik "tabiatın nihaî açıklaması" şeklinde tanımlanabilir.[17] Şimdi, nihaî açıklama, bir bütün olarak tabiat hakkında ne kadar geçerliyse, herhangi bir doğal nesne/durum hakkında da geçerlidir. Tabiat doğal nesnelerin bütününü ifade ettiğine göre, herhangi bir doğal nesnenin varoluşu ile bütünün varoluşunu birbirinden bağımsız konuşmak imkansızdır. Bu itibarla, metafiziğe konu olmak açısından, bir bütün olarak tabiat ile herhangi bir doğal nesne/durum arasında fark yoktur. Örneğin, yeryüzünde "serçe" diye bir kuşun bulunuyor olması kadar, şuradaki serçe yumurtasının kırılması, yavrunun dışarı çıkması, kısa sürede uçması, nihayet ölüp gitmesi… nihaî mâna seviyesinde açıklanmak ihtiyacındadır. Tabiatın bütünü ile parçalarının aynı derecede ihtiyaç duyduğu nihaî açıklamayı bir tek metafizik prensipte ifade ettiğimizde, bu prensip, doğal varoluşun nihaî ilkesi değerini taşıyacaktır. Bu ilkeyi bilmek, metafiziğin temel sorununu çözmeye karşılık gelir; bir bütün olarak tabiatın veya herhangi bir doğal nesnenin/durumun varoluşu nihaî seviyede anlaşılmış olur.

Kur'an referanslı İslam metafiziğine göre doğal varoluşun nihaî ilkesi, "âlemlerin rabbi" ve "herşeyin yaratıcısı" sıfatıyla Allah'ın, varetme (tekvîn) emrinin etkinliği üzere kâinata hâkim olmasıdır. Kısaca "yaratılış ilkesi" diyebileceğimiz bu prensibin Kur'an'da bulunan sayısız referansından biri şudur:

> "Göklerin, yerin ve aralarındaki herşeyin mülkü Allah'ındır; istediğini yaratır; Allah herşeye gücü yetendir." (el-Mâide 5/17)

Yaratılış ilkesinin ayrıntılı ifadesi, Allah'ın tekvîn emrinin mâhiyetini bilmeye dayanır. Buna dair, Kur'an'da geçen en temel beyan şu olsa gerektir:

> "Onun emri, sadece, birşey istediğinde ona "ol" demesidir; böylece olur."[18]

Bu âyet —bundan böyle "emir âyeti" olarak adlandıracağım— doğal varoluşu sağlayan nihaî ilkeyi Allah'ın varedici buyruğu olarak belirler; veciz biçimde, Allah'ın herhangi

---

[17] Bk. Bruce Aune, *Metaphysics: The Elements*, Minneapolis 1985, s. 3 vd.
[18] Yâsîn 36/82.

birşeyi nasıl gerçekleştirdiğini anlatır.[19] İslam metafiziğinde, emir âyetine istinaden, herhangi bir doğal olayın meydana gelmesi, Yaradan'ın hikmetli iradesine ve kudretli kelâmına dayanan varetme buyruğunun sonucu görülür.[20] Kelam ıstılahında Allah'ın varetmesine "*tekvîn*" denir. Cenab-ı Hakk'ın yaratmasını anlatan bütün fiilleri kapsayacak biçimde "varetmek" anlamına gelen bu terimle, Yaradan'ın herhangi birşeyi varlığa çıkarması, herhangi bir olayı gerçekleştirmesi kastedilir.[21] Aynı terime bağlı olarak, Allah'ın yaratma emri, "tekvînî emir" olarak anılır; böylece, "dinî buyruk" anlamında teklîfî emirden ayırd edilmiş olur.[22]

Doğal varoluşun nihaî ilke düzeyinde tekvîn emriyle açıklanması, İslam'ın en temel hükmü olan "vahdaniyet" (veya "tevhîd") inancının ifadesi durumundadır. Vahdaniyet, Allah'tan başka tanrı olmadığını, çünkü O'ndan başka yaratıcı bulunmadığını anlatır.[23] Buna göre âlemde herhangi birşeyi yaratmaya dair güç ve irade mutlak mânada yalnız Allah'a aittir. Bu hüküm, literatürde, "Allah'ın istediği olur, istemediği olmaz." (*Mâ şâa'llâhu kâne ve mâ lem yeşe' lem yekun.*) meşhur cümlesiyle dile getirilir.[24] Kâinata nihaî ve mutlak seviyede sadece Allah'ın hükmettiği inancı literatürde ayrıca "tevhîd-i hâlıkıyet" (kimi zaman "tevhîd-i rubûbiyet") terimiyle dile getirilir.[25] Böylece, İslam metafiziği, tabiatın hangi nihaî prensip üzere varolduğu sorusunu, vahdaniyet inancına bağlı "tekvîn" akidesiyle cevaplamış olur. Bu cevapta, doğal varoluşun nihaî prensibi olmak bakımından, yaratılış ilkesi, tabiatın ilkin nasıl ortaya çıktığına dair meraka münhasır kalmaksızın, herhangi bir zamanda herhangi bir doğal sürecin nihaî seviyede nasıl meydana geldiğine dair "mebde" problemine hitap eder; tabiatın geçmişini, şimdisini ve geleceğini aynı metafizik ilkede açıklar. Buna göre, yaratılış ilkesi, gökte yıldızın oluşmasından dalda meyvenin olgunlaşmasına, rahimde bebeğin gelişmesinden toplumda huzurun yerleşmesine kadar bütün doğal süreçleri aynı anda açıklayan sabit bir metafizik prensiptir.

---

[19] Fahreddîn er-Râzî, *Levâmi'i'l-beyyinât*, s. 153.
[20] Husâm Eldîn al-Alousî, *The Problem of Creation in Islamic Thought*, The National Printing and Publishing Co., y.y. 1965, s. 29; Veli Ulutürk, *Kur'an-ı Kerîm'de Yaratma Kavramı*, İnsan, İstanbul 1995, s. 49.
[21] Nesefî, *et-Temhîd fî usûli'd-dîn* (nşr. Abdülhayy Kabil), Dâru's-Sekafe, Kahire 1987, s. 28; Aliyyü'l-Kari, *Şerhu Kitabi'l-Fıkhi'l-ekber*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1984, I, 35.
[22] Bk. Beyâzîzâde, *el-Usûlü'l-münîfe* (nşr. İlyas Çelebi), İstanbul 1996, s. 48.
[23] Nesefî, *Bahrü'l-kelâm*, Konya 1329, s. 21; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, Kahire, ts., 338; Abdülhâdî el-Fazlî, *Hulâsatü 'ilmi'l-kelâm*, Dâru't-Teâruf, Suriye 1988, s. 78.
[24] Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, Beyrut 1981, s. 102; İbn Teymiyye, *el-Kaza' ve'l-kader*, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1991, s. 87; İzmirli, *Muhassalü'l-kelâm ve'l-hikme*, İstanbul 1336, s. 45.
[25] Mâtürîdî, *et-Tevhîd* (nşr. Fethullah Huleyf), Beyrut 1986; s. 21; İbn Ebu'l-İz, *Şerhu'l-'Akîdeti't-Tahaviyye*, Beyrut 1993, s. 25; Bekir Topaloğlu, *Allah İnancı*, İsam, İstanbul 2006, s. 49.

Yaratılış ilkesi, ayrıntıda değilse de temelde, kitabî dinlerin oluşturduğu iman geleneğinin —İslam itikadı yanında Yahudî ve Hıristiyan itikadının— müşterek bir kavramıdır.[26] Bu müşterek kavram natüralizmin esası olan "tabiatçı ilke" ile muaraza eder. Tabiatçı ilke, doğal varoluşun herhangi bir nisbette "özerk" olduğu kabulüdür ki, natüralist felsefe, bu prensiple, yaratılış ilkesinin hilafına, tabiata, Yaradan'ın varetme gücü ve iradesinden bağımsız bir varoluş hakkı tanır.[27] Natüralizm yaratılış ilkesiyle mutlaka çatışsa bile "yaratılış" kavramıyla çatışması zorunlu değildir. Başka bir deyişle, tabiatçı ilke "yaratılış" terimini eleyen bir metafizik değildir. Bunun iki anlamı vardır: (1) Nisbî bir natüralizm, tabiatın özerkliğini, başlangıçta Yaradan tarafından sağlanmış kabul edebilir. (2) Tabiatın özerk farzedilen varoluşu "yaratılış" terimiyle ifade edilebilir; çünkü bu terim "yaratmak" kelimesinin yalın gramerine nisbetle "meydana getirilmek" mânasında kullanılabilir.[28] Öyle ki, yalın içeriğiyle yaratılış kelimesi ancak bir olguyu, bir bütün olarak tabiatın veya herhangi bir doğal nesnenin/durumun meydana gelmesini anlatır. Bu dili kullandığında natüralizm de tabiatın yaratılışına dair bir metafizik olur. Birçok natüralist anlatımda, kâinatın ilk kuruluşundan canlıların ortaya çıkışına kadar tabiatın varoluşunun "yaratılış" terimiyle, canlı türleri gibi doğal unsurların "yaratık" terimiyle ifade edilmesi bunu gösterir.[29] Kısacası, yalın mânada "yaratılış" herhangi bir metafiziğe ait değildir; aksine, bir olgu olarak "yaratılmışlık" tabiat manzarasının zorunlu ifadesidir. Şu halde, herhangi bir metafiziğin —bu arada natüralizmin— yalın mânada yaratılışa zıt düşmesi mümkün olmadığı gibi, herhangi bir bilimsel teorinin de yalın anlamıyla yaratılışı doğrulaması yahut yanlışlaması söz konusu olamaz. Bununla birlikte, "yaratılış" terimi örfte daha çok dinî bir metafiziği ifade eder; İslam örfünde olduğu gibi, kâinatın Yaradan'ın varetmesiyle meydana geldiğini anlatır. İslam örfüne göre kullandığımızda yaratılış terimi yaratılış ilkesini ifade eder, özel bir metafiziğe ait kalır.

Özel bir metafizik olarak İslam'ın yaratılış ilkesini araştıran çalışmamız, Kur'an'ın anlatımını sistematik bir analize tâbi tutuyor. Çalışmamız, kısaca, tabiatın nihaî kaynağı olarak Yaradan'ın varetme buyruğunu anlamaya çalışan bir çözümleme olup, altında yatan fikrî merak, tekvîn emrinin mâhiyetine, nasıl etkin olduğuna, doğal süreci nasıl açığa çıkardığına, böylece Yaradan ile yaratılan arasında nasıl bir alâka

---

[26] Don Cupitt, *Creation out of Nothing*, Londra ve Philadelphia 1990, s. 6.
[27] Bk. Roy Wood Sellars, *Evolutionary Naturalism*, New York 1969, s. 2.
[28] Bk. Fahreddîn er-Râzî, *Levâmi'i'l-beyyinât*, s. 153.
[29] Misalen bk. Barry Parker, *Creation: The Story of the Origin and Evolution of the Universe*, Plenum Press, New York ve Londra 1988; Colin Tudge, *The Veriety of Life: A Survey and a Celebration of All the Creatures that Have Ever Lived*, Oxford University Press, Oxford 2000.

bulunduğuna dair metafizik bir tecessüsten ibarettir. Analizin ulaştığı anafikir şöylece özetlenebilir:

> Tabiat, bütün doğal süreçleriyle, Allah'ın yaratma emrinin etkisinde gerçekleşir. İlahî emrin etkisi, "kudret" olarak andığımız ve mutlaka hikmet taşıyan güçtür. Yaradan, evrensel mekânı kuşatan emriyle, doğal süreci sağlayan bütün yapısal/fonksiyonel değerleri açığa çıkarmak suretiyle tabiatı yaratır. Bu prensibe göre, natüralizmde varsayılanın tam aksine, doğal varoluşa ait yapılar/fonksiyonlar özerk değil, ilahî iradeye bağlıdır. Bu yaratılış usûlü tabiatın bütün zamanları için geçerlidir. Öyle ki, yaratma emrinin sabit etkisi "doğa yasaları" denen kararlı süreçleri açığa çıkarırken, emrin serbest etkisi ise öngörülemez doğal süreçlere sebep olur. Tabiatın ilk ve sürekli yaratılışına ait bütün varoluş kategorileri bu metafizik usûlde ifade edilebilir.

Bu anafikir, klasik kelâmın yaratılış söylemine ait temel hükümlerle örtüşmekle kalmıyor, onları modern bir ifade tarzına taşımakla da yetinmiyor, ötesinde, yaratma emrinin mufassal ifadesi hakkında klasik kelâmın boş bıraktığı noktaları tamamlıyor. Söz konusu boşlukların başında, ilahî emrin mekanda etkin olmasının keyfiyeti geliyor. Öyle ki, klasik kelam, yaratma emrinin daimî bir kelam tezahürü olduğunu ihmal etmiş görünüyor. Bu ihmal, doğal varoluşu gerçekleştiren ilahî gücün gerçekçi algısına engel olmuşsa, natüralizmin modern Müslüman toplumlarda nüfuz edinmesinden bir derece sorumlu sayılır. Bu kusuru giderme anlamında, araştırmamız, ilahî kudreti, Allah'ın varetme buyruğunun evrensel mekânı kuşatan sezilmez etkisi olarak saptayarak, tabiat sürecine ait fiziksel fonksiyonları bu gaybî etkiyle açığa çıkan doğal değerler olarak, şuurlu mahlukata ait irade fonksiyonunu ise söz konusu etkinin vesayetinde çalışan doğal bir değer olarak tanımlıyor. Sonuçta, çalışmamız, tabiatın varoluşu için Kur'an'ın beyanına dayanan bir yaratılış prensibi, bu prensip için ise modern tabiat resmine uygun bir analiz önermiş olmaktadır. Çalışmanın literatüre asıl katkısı bu öneridir.

Analizimiz, bir kelâm çalışması olarak, bilgi metodunu, Kur'an'ı Tanrı'nın Hazret-i Muhammed'e (*sallallahu aleyhi ve sellem*) bildirdiği "hakikat lisanı" kabul eden Müslüman imanıyla başlatıyor; referans çerçevesini Kur'an'ın linguistik sınırlarında çiziyor. Bu bakımdan çalışmanın içerdiği analizin mufassal bir tefsir vazifesinde olduğu söylenebilir. Bize göre, vahiy dilinin analitik tercümesi anlamında "tefsir" kelâm ilminin temel vazifesi olup semavî ifadenin mânasını incelikle açıklamaya münhasırdır. Bu doğrultuda, tefsir kaynakları başta olmak üzere, söz konusu "açıklama" işlevine katılan kelâm ve felsefe literatürüne müracaat ettim; başvurduğum eserlerde, bahsi geçen referans çerçevesine uygunluk dışında hiçbir fazladan kriter

aramadım. Öte yandan, metafiziğin genel konuları ve yaratılış ilkesine dair müşterek esaslar bakımından Batı literatürünün zenginliğinden yararlanmaya gayret ettim; kaynakçanın çokça İngilizce eser içermesinin anlamı bu. Ayrıca, tabiatın tasvirinde bilimsel branşların güncel literatürünü kullanmaya özen gösterdim. Çalışmanın planına gelince: Yaratılış ilkesinin metafizik temellerini inceleyen birinci bölüm, yaratılış ilkesine karşılık natüralizmi, öncülleri ve sonuçları bakımından etraflıca ele alıp kritik ediyor; yaratılış ilkesinin dayanağı olarak Kur'an'ın referans özelliklerine değiniyor. Yaratma emrinin mâhiyetini konu alan ikinci bölüm, Yaradan'ın hikmetli iradesini ve kudretli kelâmını çözümlüyor, Allah'ın buyurmakla varetmesinin anlamını açıklıyor. Yaratma emrinin etkisinde tabiatın gerçekleşme sürecini analiz ettiğimiz üçüncü bölüm ise tabiatın ilk yaratılışını ve sürekli yaratılışını hiyerarşik kategoriler altında ele alıyor; evrensel düzenin kurulmasından hayat seyrinin varedilmesine, yaratma emrinin etkisini sistemli bir çözümleme içinde inceliyor.

Birinci Bölüm

YARATILIŞ İLKESİNİN METAFİZİK TEMELLERİ

1. Tabiatın Nihaî Açıklaması Olarak Metafizik

Tabiatın veya herhangi bir doğal şeyin "gerçek" yahut "var" olduğunu söylemek dünya hakkında en basit ifademiz olurdu. Gündelik dilde "Yeryüzü gerçektir." veya "Işık vardır." türünden basit sözlere gerek duymayız; çünkü "yeryüzü" ve "ışık" dediğimizde söz konusu yüklemler zaten sabit olur. Ne var ki gündelik dilden herhangi bir ifade (mesela, "Şu an nerdesin?" sorusu) çözümlendiğinde, ifadenin nihayet "gerçeklik" ve "varlık" mânaları üzerinde kurulduğu ortaya çıkar. Bu iki mâna, dünya hakkında en temel kavramlar olup her türlü ifade son tahlilde onlarla sağlanır.[1] Gündelik dilde birşeyin gerçekliği ile varlığı birbirine eşdeğerdir; iki kavramın birbirine dönüşebilmesi bunu gösterir—"Kalbinde merhamet var mı gerçekten?" sözünde olduğu gibi. Bu eşdeğerliği klasik terimlerle söylersek: Birşeyin hakikati vücûduna denktir.[2] Felsefe lisanında ise birşeyin hakikati ayrıca onun mâhiyetidir, yani tarifidir; misalen, "düşünen canlı" olması insanın temel gerçeğidir.[3] Şimdi, dünya hakkında konuşmak, nihayet, gördüğümüz ve kavradığımız tabiatın gerçek olduğu kabulüne dayanır; değilse konuşma saçma bir iş olurdu. Sofistlik böyle bir saçmalığı içerir ki, bazı sofistler dünyanın gerçeğinden şüphe etmesine rağmen dünya hakkında konuşmayı sürdürmüştür.[4] Sofizme karşı, Ehl-i Sünnet kelamı, İslam metafiziğini, "Eşyânın hakikatleri sabittir." (*Hakaiku'l-eşyâ sâbitetün.*) hükmüyle başlatır, itikadı mutlak bir gerçekçiliğe yaslar.[5] Bu hükmü modern terminolojiye tercüme edersek: Görünüş ile gerçeklik arasında çelişki yoktur, görünen şey gerçektir.[6] Bu modern terminolojiyi,

---

[1] Bk. Jan Westerhoff, *Ontological Categories: Their Nature and Significance*, Oxford University Press, New York 2005, s. 1.
[2] Fahreddîn er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikıyye*, Beyrut 1990, I, 133.
[3] Bk. Mustafa Çağrıcı, "Hakikat", *DİA*, İstanbul 1997, XV, 177.
[4] Bk. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma, İstanbul 2005, "sofistler" md.
[5] Bk. Nesefî, *et-Temhîd fî usûli'd-dîn* (nşr. Abdülhayy Kabil), Dâru's-Sekafe, Kahire 1987, s. 2; Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akāid*, İstanbul, ts., s. 56.
[6] Bk. P. M. S. Hacker, *Appearance and Reality: A Philosophical Investigation into Perception and Perceptual Qualities*, Oxford 1987, s. 216.

çalışmamızda esas aldığımız semantiğe uygun bir realizm ifadesine tercüme edelim: Görünüş anlamında "doğallık" hakikatsiz bir serap yahut gerçeğin hilafına bir yalan değildir; doğal ne varsa gerçektir. Görünüşü, perdede/ekranda açığa çıkan filme teşbih ettiğimizde realizm şunu anlatır: Filmin iki boyutlu zeminde zamana eşdeğer biçimde gerçekleşmesi gibi, tabiat üç boyutlu evrensel mekânda zamana eşdeğer biçimde gerçekleşir. Sonuç şudur: Tabiatın varoluşu, analitik dilde, görünüşün (doğallığın) evrensel mekânda gerçekleşmesi anlamına gelir; "doğal zaman" ise doğal varoluştan (doğallığın gerçekleşmesinden) ibaret kalır. Bu nokta temel bir soruyu zorunlu kılar: Doğallığın gerçekleşmesi hangi varlık temeline (hangi nihaî gerçeğe) dayanmaktadır? Bu sorunun cevabı, fiziğe ait bütün ifadelerin nihaî mânasını sağlayacağından, fiziğin bütün kavramlarını aşar. Böylece, tabiatın nihaî seviyede hangi gerçeğe göre ifade edileceği meselesi metafiziği başlatır.[7]

Dünya hakkında nihaî şeyler söylemek metafizik sahasında konuşmak demektir. Bir bilgi sahası ve ilgili disiplin olarak metafizik "tabiatın nihaî açıklaması" şeklinde tanımlanabilir. Tabiatın nihaî açıklamasına neden metafizik deniyor? Doğrusu, nihaî açıklama kategorileri fiziğin bütün kategorilerinden daha temel olmasına (daha önce gelmesine) rağmen, metafizik sözcüğü "fizik-sonrası" anlamına gelir. Bu adlandırmanın ilginç bir geçmişi var: Aristo'nun külliyatını kendisinden sonra neşredenler, filozofun "ilk felsefe" dediği bahisleri *Fizik* kitabının peşine koyarak "fizik-sonrası" (*meta-physis*) başlığı altında topladılar; sahanın ve disiplinin adı aynıyla anılır oldu.[8] Gerçi, tabiatı "görünüş" olarak (yapı/fonksiyon bakımından) tanımadan nihaî mânasına geçilemeyeceğinden, mantıkça fiziğe önceliği bulunsa bile metafiziğin bahisçe ondan sonra gelmesi mânidar sayılır. İbn Sînâ bunu şöyle yorumlar:

> Fizik-sonrası (*mâ ba'de't-tabî'a*) isminin mânasına ait "sonralık" bize kıyasladır. Çünkü varlığı müşahede ettiğimiz ve halleri hakkında bilgilendiğimiz ilk bu doğal varlıktır. Ne var ki, bu ilmin bizâtihi hakettiği isim "fizik-öncesi" (*mâ kable't-tabî'a*) adıdır. Çünkü bu ilimde bahsedilen konular bizâtihi ve bütünüyle fizikten öncedir.[9]

Düşünce tarihi açısından, tabiatın nihaî açıklaması, insanın dünyayı anlama gayreti içinde en temel çabayı ifade eder.[10] Kendimizi anlamak, doğamızı içerip kuşatan tabiatı anlamaksızın mümkün olmayacağından, söz konusu çabanın, insaniyetin zorunlu ve

---

[7] Krş. W. T. Stace, *The Nature of the World: An Essay in Phenomenalist Metaphysics*, Princeton 1940, s. 3.
[8] Bk. George P. Adams, *Man and Metaphysics*, New York 1948, s. 35.
[9] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 21, 22.
[10] Krş. Peter Loptson, *Reality: Fundamental Topics in Metaphysics*, Toronto 2001, s. 10.

sabit bir karakteri olduğu söylenebilir.[11] Dahası, nihaî açıklama çabasının, insanlığın kutsala olan tutkusuyla zorunlu bir alâkası vardır. Şöyle ki, doğallığın dayandığı nihaî gerçek, tabiatın varoluşu için "mutlak asıl" değerinde olmakla dünyadaki bütün kıymetlerin mercii olur ve muhakkak kutsallık belirtir.[12] Bu itibarla, metafiziğin tarihi, tabiata gerçeklik kazandıran aslî ve kutsal ilkeyi aramanın tarihidir aynı zamanda. Söz konusu arayış, metafizik literatüründe okunduğu üzere, dört soruyu esas alır:

1. "Neden yokluk değil de varlık; neden bir tabiat?" Dünyaya dair en temel merakı anlatan bu soru, klasik terimle, *vücûd* meselesini oluşturur.[13]
2. "Tabiat niçin varoldu/varolmakta?" Dünyanın amacı ve değerine yönelen bu soru *gâye* meselesini oluşturur.[14]
3. "Tabiat nasıl varoldu/varolmakta?" Dünyanın varoluş ilkesine hitap eden bu soru *mebde* meselesini oluşturur.[15]
4. "Tabiat ebedî mi; ölümüm sonum mu?" Dünyanın temel kaygısını dile getiren bu soru *mead* meselesini oluşturur.[16]

Bu soruları bir araya getirdiğimizde, metafiziğin konusu bir tek meselede dile gelmiş olur: "Ben kimim ve bütün bunların mânası ne?"[17] Bu temel mesele, insan ferdinin, nihaî kimliğini öğrenerek canını kurtarmanın imkanını araştırmasıdır bir bakıma; diğer bir açıdan ise, ölümle sınırlanmış görünen insan varlığının, tabiatı sağlayan sınırsız varlık kaynağına müracaat etmesidir. Böylece, metafizik arayış dinî yönelişin esasını oluşturur.[18]

Tabiatın varoluşunu sağlayan sınırsız varlık kaynağına (nihaî gerçeğe) müracaat etmek, mantıksal analizde, "sonsuzluğa başvurmak" demektir. Çünkü doğallığı temin eden nihaî gerçek muhakkak sonsuz (ezelî-ebedî) bir gerçektir. Nihaî gerçeğin sonsuz olması, yokluğunu düşünmenin anlamsızlığını ifade ediyor; yani gerçekliği hiçliğe

---

[11] Krş. Robert M. Torrance, *The Spiritual Quest: Transcendence in Myth, Religion, and Science*, California 1994, s. 1; George P. Adams, *Man and Metaphysics*, New York 1948, s. 44.
[12] Krş. Seyyid Hüseyin Nasr, *Knowledge and the Sacred*, Albany 1989, s. 133.
[13] Bk. Arthur Witherall, *The Problem of Existence*, Hants 2002, s. 2; Milton K. Munitz, *The Mystery of Existence: An Essay in Philosophical Cosmology*, New York 1965, s. 4.
[14] Bk. Karl Britton, *Philosophy and the Meaning of Life*, Londra 1969, s. 3; Max Scheler, *İnsanın Kosmostaki Yeri* (trc. Harun Tepe), Ankara 1998, s. 120.
[15] Bk. Hilmi Ziya Ülken, *Bilgi ve Değer*, İstanbul 2001, s. 62.
[16] Bk. Geoffrey Scarre, *Death*, Montreal ve Kingston 2007, s. 5 vd.; Engin Geçtan, *İnsan Olmak*, İstanbul 1997, s. 161.
[17] Krş. Gabriel Marcel, *Problematic Man* (trc. Brian Thompson), New York 1967, s. 19.
[18] Bk. Alfred Adler, *Understanding Human Nature* (İngilizce trc. Walter Beran Wolfe), Greenberg Publishers, New York 1946, s. 263; Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 1998, s. 72, 143.

dayandırmak anlamlı olmadığından, nihaî gerçek mutlaka sonsuz varlık belirtir. Bu yüzden, tabiatın gerçekliği mutlaka ezelî gerçekliği ispat eder; doğal varoluş mutlaka sonsuz varlığı kanıtlar.[19] Nihaî gerçeğin özdeşi olarak "ezelî gerçek" veya "sonsuz varlık" İslam metafiziğinde "Varlığı Zorunlu" anlamında *el-Vâcibü'l-vücûd* terimiyle dile getirilir; bu isimle "Tanrı" kastedilir.[20] Bu ıstılah kaçınılmaz bir mantığın ifadesidir: Tabiatı sağlayan nihaî gerçek nasıl adlandırılırsa adlandırılsın, mantıksal analizde, "ezelî hakikat" mânasında "Tanrı" ismine karşılık gelir.[21] Türkçe'de "Allah" ismine eşdeğer olarak "Cenab-ı Hakk" (Yüce Gerçek) isminin kullanılması aynı mantığa dayanır ki, bunu anlamak için, "Allah" isminin Arapça'da "el-İlah" (Tanrı) aslından zamanla (İslam öncesi dönemde) dönüştüğü hatırlanmalıdır.[22] Tanrı isminin ezelî gerçeğe eşdeğer olduğuna dair analitik mantık, linguistik açıdan şöyle ispat edilebilir: "Tanrı" kelimesi, özel isim gramerinde olduğu halde diller arasında tercüme edilir; oysa tercüme ancak aralarında eşdeğerlik bulunan isimler için mümkündür.[23] Diller arasında "Tanrı" isminin tercümesini mümkün kılan semantik eşdeğer "ezelî gerçek" mânası kabul edilebilir. Buradan iki zorunlu netice doğuyor: (1) Tabiatı sağlayan nihaî gerçek "Tanrı" olduğuna göre, "Tanrı" metafiziğin zaruri bir kavramı, "ulûhiyet" de mecburi bir kategorisidir. Daha basitçe söylersek, Tanrı'dan bahsetmeksizin metafizik yapmak imkansızdır. Bu durum, kaçınılmaz biçimde, metafiziği "teoloji" (tanrı-bilim) esasında kurar. Bundan ötürü, Aristo, "ilk felsefe" statüsünde kurduğu metafiziği aynı zamanda "teoloji" olarak adlandırmıştır.[24] Aynı doğrultuda, İbn Sînâ, metafizik kitabını "İlâhiyyât" başlığında yazmış, metafiziğin konusu Tanrı olmamasına rağmen Tanrı'nın metafiziğe konu olmasının kaçınılmaz olduğunu belirtmiştir.[25] (2) Tabiatın, bir kavram ve kategori olarak (yani "ezelî gerçek" anlamında) Tanrı'ya delâleti muhakkak

[19] Cüveynî, *el-İrşâd* (nşr. Muhammed Yusuf Musa, Ali Abdülmünim Abdülhamid), Mektebetü'l-Hâncı, Mısır 1950, s. 21; Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr fî usûli'd-dîn* (nşr. Ahmed Muhammed el-Mehdî), Dâru'l-kütüb ve'l-vesaiki'l-kavmiyye, Kahire 2002, I, 227; krş. F. H. Bradley, *Appearance and Reality: A Metaphysical Essay*, Oxford 1946, s. 236.

[20] Fârâbî, *Fusūsu'l-hikme*, Tahran 2003, s. 56; İbn Sînâ, *en-Necât fi'l-mantık ve'l-ilâhiyyât*, Beyrut 1992, II, 89; Fahreddîn er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikıyye*, II, 542.

[21] Söz konusu mantık için bk. Paul Weiss, *Being and Other Realities*, Illinois 1995, s. 35; a. mlf., *Modes of Being*, Carbondale 1958, s. 312; Aldous Huxley, *Kalıcı Felsefe* (trc. Latif Boyacı), İstanbul 1996, s. 129.

[22] Söz konusu etimoloji için bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, ts., "elh" md.; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 28; krş. Toshihiko İzutsu, *God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung*, Islamic Book Trust, Kuala Lumpur 2002, s. 102.

[23] Bk. Bk. Michael Durrant, *The Logical Status of God and the Function of Theological Sentences*, Londra 1973, s. 3 vd.

[24] Aristoteles, *Metafizik* (trc. Ahmet Arslan), İstanbul 1996, s. 296; krş. R. G. Collingwood, *An Essay on Metaphysics*, Oxford 1957, s. 5.

[25] İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 6; krş. Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, Kültür Bakanlığı, Ankara 1997, s. 39.

olduğuna göre, aynı anlamda Tanrı'nın varlığı ihtilaf konusu olamaz. Dolayısıyla, mutlak mânada Tanrı'nın varlığını tartışmak, tabiatın varlığını tartışmak kadar saçma, sofistçe bir safsatadır.[26] Aksine, ihtilafın ve tartışmanın anlamlı olduğu husus, Tanrı'nın kim olduğu sorunudur ki, "ulûhiyetin teşhisi" meselesine karşılık gelir. Bu yüzden "Tanrı" bütün inançlarda (her türlü metafizikte) mutlak kaldığı halde kimliği inançlar arasında değişmektedir.

Metafiziğin teolojik statüsü iki neticeyi daha belirliyor: (1) Tabiatın nihaî açıklamasına dair bütün ayrılıklar, esasta, Tanrı'yı teşhiste yaşanan farklardan doğar, onlarla ifade edilebilir; dolayısıyla, metafizik ihtilaflar teolojik ihtilaflara tercüme edilebilir. (2) Tabiatı nihaî seviyede açıklamak muhakkak Tanrı'yı tanımaya bağlıdır; Tanrı tanınmadığı sürece ne dünya ne insan nihaî seviyede tarif edilemez.[27] Başka bir deyişle, "Ben kimim ve bütün bunların mânası ne?" sorusu Tanrı'yı tanımaksızın cevaplanamaz. Şu halde, nihaî kimliğini öğrenerek canını kurtarmanın imkanını araştıran insan ferdi için en hayatî ve değerli konu, Tanrı'yı tanımak anlamında "mârifetullah" konusudur.[28] Tanrı'yı tanımak O'nu bilmek anlamına geldiğinden, mârifetullah muhakkak bir bilgi meselesidir; Tanrı'nın ezelî kimliğini bildiren bir kaynağa başvurmayı zorunlu kılar. Bu tür bir bilgi kaynağı "teolojik referans" olarak adlandırılabilir; aynı zamanda "metafizik referans" değeri taşır. Teolojik referans, metafiziğin en önemli ihtiyacı durumundaki referans çerçevesini belirttiği gibi, metafiziğin en büyük kırılma noktasını da işaretler. Kutsal anlatılar veya kutsal kitaplar olarak bilinen referanslar çok çeşitli olduğundan, insanlık, dinler tarihinin gözlemlediği üzere, çağlardır, söz konusu kırılma noktasında parça parçadır. Fakat, farklı referansların ortak vasfı, insanın metafizik arayışına cevap sunuyor olmalarıdır. Bu yönüyle, kutsal metinlere gösterilen itibar tamamen insanî bir durumdur.[29] Diğer yandan, söz konusu itibar, bu metinlerin Tanrı'dan bahsetmesinden kaynaklanmıyor, çünkü aynı şeyi kutsal olmayan literatürler de yapıyor, fakat sadece Tanrı'dan "haber" verme iddiasından kaynaklanıyor. Öyle ki, bir kutsal kitabın en temel karakteri, herhangi bir mânada "Tanrı'dan alınmış" kabul edilmesi, böylece "Tanrı'nın bildirisi" liyakatinde görülmesidir. Bu kabul ve görüş, tekrarla söylersek, nihaî kimliğini

---

[26] Krş. Max Scheler, *İnsanın Kosmostaki Yeri* (trc. Harun Tepe), Ankara 1998, s. 121.
[27] Krş. Descartes, *Felsefenin İlkeleri* (trc. Mesut Akın), İstanbul 1983, s. 62.
[28] Krş. Râğıb el-İsfehânî, *Tafsīlü'n-neş'eteyn* (nşr. Abdülmecid en-Neccâr), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1988, s. 61.
[29] Krş. Wilfred Cantwell Smith, *What is Scripture: A Comparative Approach*, Minneapolis 1993, s. 212, 217.

öğrenerek canını kurtarmanın imkanını araştıran insan ferdinin en kritik tavrıdır; "iman" dediğimiz insanî davranışın temel bir tezahürü sayılır.[30]

Referans çerçevesini kutsal metinlerin oluşturduğu metafiziğe "kitabî metafizik" veya "dinî metafizik" adı verilebilir; hükümlerin sabit bir bilgi kaynağına göre düzenlenmesi açısından ise "pozitif metafizik" adına layıktır. Bu tür bir metafiziğin (herhangi bir dinî itikad sisteminin) inananlar nazarında Tanrı'nın sağladığı bir anlatıma dayanmasının sonucu şu ki, anlatımın açık ifadeleri boyunca muhatapta "güven" oluşur ve "iman" açığa çıkar. Demek, her kitabî/dinî metafizik bir iman metafiziğidir. Öte yandan, herhangi bir kutsal metin bulunmadığında veya mevcut teolojik referanslara itibar edilmediğinde, Tanrı'yı tanımak ve böylece pozitif tarzda metafizik yapmak güçleşir. Böyle bir yoksunluk durumunda metafizik çoğunlukla felsefeye kayarak "spekülasyon" temelinde yürür. Felsefî metafiziğin esası kurgudur; çünkü görünüşün (fiziğin) kavramlarını aşan nihaî gerçeğin kimliğini görünüşten çıkarmaya çalışmak, doğruluğu ancak muhtemel bir öngörüden başka birşey olamaz.[31] Kurgulamaya dayalı metafizik "spekülatif metafizik" adını alır.[32] Spekülatif metafiziğin iki türünden bahsetmek mümkün: (1) spekülasyonu hemen tamamen mantıksal çıkarımla yürüten "rasyonel" metafizik; (2) spekülasyonu bir ölçüde mânevî sezgiye dayandıran "mistik" metafizik. Rasyonel bir metafizik, doğruluğu muhtemel varsayımlardan oluşan teorik bir sistemdir; varsayımları sınama imkanı sunmadığından bilgi iddiası yoktur.[33] Mistik bir metafizik ise öznel sezgilerle kurulan teorik bir sistemdir; hükümlerin doğruluğu hislerin sıhhatine bağlanır. Bu durumda mistik metafiziği pozitif değil de spekülatif yapan şey, insanî sezgilerin her zaman kapsamca sınırlı ve çoğu zaman anlamca bulanık olması, böylece büyük ölçüde genellemeye ve bireysel yoruma mecbur bırakmasıdır.

Spekülatif metafiziğin temel bir karakteri kesin güven sağlamaması, böylece iman oluşturmamasıdır. Bunun temel sebebi, insan ferdinin, nihaî gerçekliği tarif teşebbüsünde öğrenim yerine kurguyu esas almasıdır. Öyle ki, her spekülatif metafizikte, nihaî gerçeklik hakkında Tanrı'nın otoritesiyle insanın otoritesi arasında kalan mesafe kurguyla doldurulur. Spekülatif metafiziğin kesin güven sağlamaması,

---

[30] İmanın insanî niteliğine dair bk. Wilfred Cantwell Smith, *Faith and Belief*, New Jersey 1979, s. 129 vd.
[31] Krş. Andrew J. Reck, *Speculative Philosophy: A Study of Its Nature, Types and Uses*, Albuquerque 1972, s. 12.
[32] Bk. Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, İstanbul 1997, s. 295.
[33] Krş. Richard Taylor, *Metaphysics*, New Jersey 1983, s. 2, 5.

doğruca, yanılgı ihtimali ve yanıltma tehlikesi anlamına gelir. Eğer bu ihtimal ve tehlike açıkça itiraf edilmiyorsa, söz konusu metafizik bu defa aldatma girişimine dönüşür. Öyle ki, spekülatif bir metafizik anlatım, nihaî gerçeği Tanrı'nın bildiriminden öğrenme imkanına set çektiği her yerde, insan ferdinin en hayatî ihtiyacını dikkate almamış olur. Böyle bir durumda, spekülatif metafiziğin, insanî kaygılara nisbeten ilgisiz kaldığı, dolayısıyla ahlaken gayr-ı meşru duruma düştüğü söylenebilir. Bu meşruiyet sorununa dair olmak üzere, modern analitik felsefe, spekülatif metafiziği "geçersiz" bularak reddetmiştir.[34] Linguistik felsefenin kurucularından Wittgenstein (ö. 1951) metafizik kurgulamayı başarısız olmaya adanmış lüzumsuz bir teşebbüs olarak tanımlamış, bütün bir spekülatif metafiziğe susmayı teklif etmiştir.[35] Bu teklifi şöyle tercüme etmek mümkün: Güvenilir bir referans olmadığı sürece değerli bir metafizik imkansızdır; insanî kaygıları ciddiye alan bir kimseden beklenen, nihaî gerçek hakkında bilgi imkanı doğuncaya kadar sükût etmektir.[36] Teolojik referanstan emin oluncaya kadar sabredip metafizik sahada sessiz kalmayı başarmak mümkün mü? Spekülatif metafiziği mahkum edenlerin başında gelen Kant (ö. 1804) insan tabiatını gerekçe göstererek böyle bir başarıyı imkansız bulur—"pis hava solumamak için birlikte nefes almaktan vazgeçmek kadar imkansız".[37]

Modern zamanlarda kutsal metinlerin referans değerlerinin zayıfladığını söylemek mümkün. Bu, modern dönemde natüralist felsefeden hız alan spekülatif metafiziğin dinî metafiziğe karşı yükselişe geçmesine dayandırılabilir, fakat daha öncesinde, modern hayatın metafizik hassasiyeti zayıflatan dünyevî (seküler) niteliğine dayanıyor olmalıdır. Modern tabiat söyleminde doğal sürecin nihaî mânasına yapılan atıfların nadir ve cılız olduğu söylenebilir.[38] Çağdaş mekânlara ait medenî lisan daha çok doğal varlığın hissedilip ölçülülebilen vechesine adanmış bir "fizik" konuşmasıdır.[39] Tabiatın dinî mânasının silikleşmesi, inancın sığ hayat sahalarına çekilmesi, modernitenin genel bir karakteri kabul edilebilir.[40] Bu kabule göre, "Şu doğal durum nihaî seviyede

---

34 Bk. Immanuel Kant, *Prolegomena to Any Future Metaphysics* (nşr. Lewis W. Beck), New York 1951, s. 13 vd.
35 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (trc. D. F. Pears, B. F. McGuinness), Londra 1961, s. 151 (6.53).
36 Krş. S. N. Hampshire, "Metaphysical Systems", *The Nature of Metaphysics* (nşr. D. F. Pears), Londra 1957, s. 25, 28.
37 Immanuel Kant, a.g.e, s. 116.
38 Krş. Ahmet Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi*, İstanbul 2003, s. 15.
39 Rene Guenon, *Modern Dünyanın Bunalımı* (trc. Mahmut Kanık), Bursa 1999, s. 124.
40 Krş. Seyyid Hüseyin Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, Kuala Lumpur 1986, s. 17, 18; Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi* (trc. Hülya Tufan), İstanbul 2002, s. 23.

ne ifade ediyor?" türünden esaslı bir sorgulama, çağdaş zihniyet açısından, unutulası veya ötelenesi bir merakın eseridir. Buradaki unutma ve öteleme tavrını anlamak için "görünüşçülük" terimine müracaat edilebilir. Bu terimle kastettiğim, tabiatın görünüşüne hasr-ı nazar etmek şeklinde beliren tavırdır. Başka bir deyişle, gürünüşçü tavır, dünyaya nazar edildiğinde görünüşe takılıp kalmak, nihaî mânadan kopmaktır. Misalen anlatırsak: Görünüşçü kimse, yağmuru yalnızca şemsiye açarak karşılar, yağışın ifade ettiği nihaî mânaya lâkayd kalır. Bu mânada görünüşçülük "çocuksu" bir tavır sayılır; oyuna daldığında vazifesini unutan veya oyuncağın hediye edilmiş olduğunu umursamayan çocuğun durumuna kıyas edilebilir. Nihaî mâna aleyhine görünüşe aldanmak anlamına gelen bu unutkanlık "görünüşçü büyülenme" veya "metafizik dalgınlık" şeklinde adlandırılabilir. Modern dünyevîliğin bu yorumuna göre, çağdaş insanın nazarında itibar kaybeden, metafizik referanslardan önce metafiziğin kendisidir. Öyle ki, Aristo'nun antik dünyasında "fizikten sonra" gelen nihaî meseleler, Auguste Comte'un (ö. 1857) modern dünyasında "bilimden evvel" gelip geçmiş "lakırdılar" hâlini almıştır.[41] Modern düşüncenin kurucusu Descartes (ö. 1650) bilgi teorisini Tanrı fikrine bina etmiş olmasına rağmen, hakikat aşkını fiziğe adayarak, "ömründen geri kalan zamanı birkaç tabiat bilgisini elde etmekten başka birşeye sarfetmeyeceğini" söylemiştir.[42] Çağdaş tabiat söyleminin seküler hedeflere kilitlenmesi sonucunda doğal varoluş neredeyse yalnızca fiziksel bilginin konusu haline geldi. Bu anti-metafizik nazarda "tabiat bilgisi" bilimsel bilgiden başkası değildi. İlginç olan şu ki, görünüşçülük, başlangıcında metafiziği perdelemesine rağmen neticesinde tabiatçı metafiziği besler.

2. Yaratılış İlkesi Karşısında Natüralizm

Metafizik anlamda natüralizm, girişte tanımlandığı üzere, tabiatın herhangi bir nisbette özerk kabul edilmesidir. Bu kabule tabiatçı ilke demiştik. Tabiatçı ilkenin kökeni görünüşçü tavırda aranabilir. Bunun için önce "tabiatçılık" ile "görünüşçülük" arasındaki alâkayı, yani tabiatçılığın zorunlu olarak görünüşçü tavırdan kaynaklandığını farketmek gerekir. Şöyle ki, nazarını dünyanın tezahürüne hasretmiş müzmin bir görünüşçü muhakkak bir tür natüralizmi benimsemiş durumdadır; çünkü

[41] Auguste Comte'a göre, metafizik, bilginin gelişim aşamalarından ikincisini temsil eder; teolojiden sonra ve pozitif bilimden önce gelir. Bk. Mike Gane, *Auguste Comte*, Londra ve New York 2006, s. 23.
[42] Descartes, *Metot Üzerine Konuşma* (trc. Mehmet Karasan), Ankara 1947, s. 93.

görünüş nihaî gerçeği perdeleyip onun yerine geçtiğinde, fiziğe (yani tabiata) farazî bir özerklik atfedilmiş olur. Misalen, fırtınaya tutulan bir balıkçı, içinden geçtiği şeyin ancak nihaî bir mâna üzere gerçekleştiğini unutursa, fırtınanın bileşenleri olarak denizi ve rüzgarı "nihaî" farzetmiş olur; böylece denizin ve rüzgarın varoluşu kendilerine döner; başka bir deyişle, manzara farazî bir özerklik kazanır. Tabiatçı ilke bu faraziyeden ibarettir. Özetle ve yukarıya atıfla söylersek, tabiatçı ilke, görünüşçü büyülenmenin zorunlu neticesi olur. İmam Gazzâlî, tabiatçı ilkenin birçok tabiat söylemine bulaşmış olduğunu hatırlatır; görünüşçü büyülenmeye karşı şu ikazı yapar:

> Bütün mesele şunu bilmendir: Tabiat, Allah'a boyun eğmiş haldedir, kendince işlemez; aksine, yaratıcısı tarafından işletilmektedir. Güneş, ay, yıldızlar, herşeyin tabiatı O'nun emrine âmadedir; bunlardan hiçbir şeyin, O'na ait olmaksızın, kendine ait davranışı yoktur.[43]

Gazzâlî'nin atıfta bulunduğu tabiatçı söylemler daha çok Aristocu tabiat anlatımlarıdır.[44] Aristocu natüralizm, tabiatçı ilkeyi apaçık ele verecek biçimde, filozofun şu ifadesinde barizdir: "Yeryüzünün varolması zorunlu çünkü ortada duraduruyor."[45] Aristo, bu sözüyle, birçok natüralist çağdaşı gibi, dünyanın yüce bir yaratıcı etkinliğe bağlı olmadığını, aksine, müstakil duruşuyla sonsuzca varlığını sürdürdüğünü kasteder.[46] İfadeyi klasik kelâm ıstılahına tercüme edersek, Aristo'ya göre dünya mutlaka kendince "kıyam" bulmakta, çünkü zorunlu cevheri üzere "kaim" olmaktadır. Aristocu spekülasyona göre doğal varoluşun ezelî-ebedî dayanağı, zorunlu farzedilen bu cevherdir.[47] Şimdi, bu natüralist faraziye oldukça kritik bir varsayım durumundadır; çünkü kendi özünce, zorunlu olarak, sonsuzca varolmak saf bir ulûhiyet vasfıdır. Bu yüzden, İslam itikadında, söz konusu vasıflar sadece Allah'a nisbet edilir.[48] Aristo ise birçok antik filozof gibi tabiata "tanrı" muamelesi yapmaktan çekinmemiş, örneğin, "Tanrı ve tabiat hiçbir şeyi gereksiz yere yapmaz."[49] sözünde âşikar olduğu gibi, Tanrı karşısında tabiata özerk bir irade tanımaktan kaçınmamıştır. Demek, yaratılış ilkesi ile tabiatçı ilke arasında, özerkliğin atfı noktasında makas açılır. Yaratılış ilkesi doğal varoluşu mutlaka Tanrı'nın iradesine bağlı gördüğü yerde, tabiatçı

---

[43] Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl*, Dımeşk 1939, s. 96.
[44] Bk. Gazzâlî, a.e, s. 96 vd.
[45] Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine* (trc. Saffet Babür), Ankara 1997, s. 111.
[46] Bk. Aristoteles, a.e, s. 97; krş. R. G. Collingwood, *Doğa Tasarımı* (trc. Kurtuluş Dinçer), Ankara 1999, s. 97.
[47] Bk. Aristoteles, *Metafizik* (trc. Ahmet Arslan), İstanbul 1996, s. 497.
[48] Bk. Fahreddîn er-Râzî, *Levâmiu'l-beyyinât*, Mısır 1323, s. 226; Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, Mısır 1955, s. 50; Lekanî, *İthafu'l-mürîd*, Mısır 1955, s. 77, 80.
[49] Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine* (trc. Saffet Babür), Ankara 1997, s. 31.

ilke, çeşitli nisbetlerde özerk gördüğü tabiatı tanrılaştırır. Böylece natüralizm herhangi bir nisbette "ulûhiyetin taksimi" (tanrılığın dağıtılması) anlamına gelir; Kur'an'ın ıstılahıyla "şirk" ifade eder.[50]

Natüralizmin iki temel tezahüründen bahsetmek mümkün: (1) dünya içinde Tanrı'nın iradesine karşı gaflete düşmek anlamında "pratik" bir natüralizm; (2) dünyanın doğallığını özerk tanımlamak anlamında "teorik" bir natüralizm. Birincisi tabiatçı ilkenin amelî tezahürü, ikinci ise nazarî tezahürüdür. Başka bir ifadeyle, pratik natüralizm görünüşçü hayat tarzını belirtirken teorik natüralizm bu hayat tarzını besleyen felsefî tasavvuru anlatır. Ne var ki pratik natüralizm felsefeden beslenmek zorunda kalmaz; görünüşçü büyülenmeyle gündelik davranışta açığa çıkar. Bu bakımdan pratik natüralizm "pragmatik natüralizm" olarak da adlandırılır.[51] Öte yandan, teorik natüralizm, görünüşçülükten kaynaklansa bile gündelik davranışın ötesine geçer; bir felsefe nosyonunda ortaya çıkar. Bu yüzden teorik natüralizm "felsefî natüralizm" şeklinde anılır.[52] Doğal varoluşu, yüce Yaradan tarafından irade edilmiyormuşcasına, kendince (yetkin özüyle) varoluyor sanmak, her iki natüralizmin menbaıdır. Burada "sanmak" şunu anlatır ki, yaratılış ilkesine karşı, pratik natüralizm bir ihmal, teorik natüralizm bir inkar halidir; ilkinde farklı derecelerde tabiata güven hissedilirken diğerinde farklı mertebelerde tabiata inanç duyulur.[53] Amelî olan birinci duruma "tabiatçı itimat" denebilir; nazarî olan ikinci duruma da "tabiatçı itikat" demek mümkün.

Pratik natüralizmde dünyanın kullanıma sunulu yüzü zamanın gündelik akışında neredeyse gerçekliğin tamamını karşılar; böylece tabiatın nihaî mânası hayattan silinir. Bu durumu tabiatçı nazara alıştırılmış bir müslüman için tanımlarsak, nazarında, doğal durumların ilahî iradeye nisbeti zayıflar yahut kaybolur. Pratik natüralizmin egemen olduğu hayat sahalarında, doğallığın kaynağı olarak Yaradan'ın hikmetli emri hatta kendisi çeşitli derecelerde unutulmuşluğa mâruz kalır. Olan bitenleriyle dünyayı ilahî iradeden bağımsız bir çevreye çeviren bu "nisyan" hâlinde, insan ferdi, özerk nesneler arasına karışmış "başına buyruk" bir özneye indirgenir; çevrenin bütün bileşenleri gibi işgördüğü ölçüde kıymet taşır. Pratik natüralizmin bu nirengi noktası,

---

50 Krş. Abduh, *Risâletü't-tevhīd*, Mısır 1960, s. 62; Said Nursî, *el-Mesneviyyu'l-arabiyyu'n-nûrî,* Sözler, İstanbul 1999, s. 39; Fazlurrahman, *Major Themes of the Qur'an*, Minneapolis 1994, s. 67.
51 Bk. S. Morris Eames, *Pragmatic Naturalism: An Introduction*, Illinois 1977.
52 Bk. David Papineau, *Philosophical Naturalism*, Oxford 1993.
53 Söz konusu güvenin ve inancın tezahürüne örnek olarak bk. Thomas R. Dunlap, *Faith in Nature: Environmentalism as Religious Quest*, Seattle 2004.

insana, kendince (müstakillen) bulunduğu çevre içinde başının çaresine bakmasını salık verir.[54] Her ferdi kendi varoluşunu irade etmeye mecbur bırakan bu hengâmede tabiat bir geçim dünyasına dönüşür; fasılasız bir ölüm-kalım mücadelesi aslolur. Geçinme kaygısı/sevdası içinde cidale tutuşan fertler, cansız düşeceği âna dek ayakta kalmaya adanmış bir "savaşçı" misalindedir—kazanamayacağını umursamaksızın çarpışan bir savaşçı.[55] Bu tasvire göre, pratik natüralistin dünyasında, herhangi bir olayın nihaî mânasına değinmek, muharebe esnasında barutun nasıl icad edildiğini sormak gibi sırasız ve yersiz birşeydir—çoğu zaman hayat sarsılmadığı sürece sırası ve yeri gelmeyen birşey. Bu nokta ilginçtir; çünkü tasvir edilen hâliyle pratik bir natüralist mutlak bir paradoksu omuzlar: Hayatta kalmayı başarmak hayatın gayesi olmuştur. Bu paradoks boyunca insan ferdi herhangi bir hayvan ferdinden bir derece avantajlıdır sadece; bu, pratik aklın avantajıdır ki, ölümün sıfırlaştıran yıkımıyla nihayet dereceler eşitlenir.[56] Şu halde, pratik natüralizm, son tahlilde, görünüşçü büyülenmenin veya metafizik dalgınlığın, insanı nasıl kıymetten düşürdüğünün öyküsüdür. Bu öykü, nihaî mânayı ihmal ederek Tanrı'dan kopan insana, tabiatçı ilke aleyhine şunu anlatır: İnsanın değerinin teminatı, dünya içinde insanı ihmal etmeyen Tanrı'nın iradesine itimat etmekten başkası olamaz.[57]

Teorik natüralizm, yeniden ifade edersek, tabiatı herhangi bir nisbette özerk tanımlamayı, böylece Tanrı'nın iradesi yanında yahut yerine tabiata güvenmenin meşruluğunu göstermeyi amaçlar. İlahî iradeden bağımsız bir doğal varoluş tanımladığında, natüralist felsefe, insan ferdine bağımsız bir hayat hakkı tanımış olur. Bu hakkın pahası şudur ki, insan ferdi, şahsiyetini kaçınılmaz biçimde doğal çevreye borçlanır. Bu nazarda insan nihayet "doğanın çocuğu" olmak durumundadır; doğa insana ihsan edilmiş bir yurt olmaktan çıkar, bir ana kucağına dönüşür. Bu mantık gereği, natüralist felsefe geleneğinde tabiata "annelik" atfedilir. Dünyanın "tabiat ana" adını aldığı bu lisanda, doğa, özünden doğurarak vareden dişi imajındadır. Söz konusu imaj değişik versiyonlarıyla birçok tabiatçı anlatımda yeralır. Mesela Romalı natüralist şair ve filozof Lucretius (ö. MÖ 55) tabiatı yaratıcı bir tanrıça ve görkemli bir anne olarak anlatır.[58] Rönesans'ın hümanist yazarı Montaigne (ö. 1592) nazarında tabiat

---

54 Krş. S. Morris Eames, a.g.e, s. 42.
55 Söz konusu "savaşçı insan" algısına örnek olarak bk. Doğan Cüceloğlu, *Anlamlı ve Coşkulu Bir Yaşam İçin Savaşçı*, İstanbul 2000.
56 Krş. S. Morris Eames, a.g.e, s. 41.
57 Krş. Frithjof Schuon, *İslam'ın Metafizik Boyutları* (trc. Mahmut Kanık), İstanbul 1996, s. 205.
58 Lucretius, *On the Nature of the Universe* (trc. Sir Ronald Melville), New York 1997, s. 21, 67.

insana şefkatle muamele eden bir anneden farksızdır.[59] Aydınlanma'nın natüralist düşünürü Goethe (ö. 1832) için tabiat muhteşem bir ana-tanrıça olarak tâzime layıktır.[60] Benzer tasvirlere günümüz natüralist lisanında da rastlanır. Örneğin tabiatçı feministler arasında, dünyaya "Tanrıça" ve "Dünya Ana" demek, tabiata "Tanrı'nın bedeni" nazarıyla bakmak meşhurdur.[61] Bazı natüralist Hıristiyan yazarlar ise dünya gezegenine "tabiat ananın en nâdide çocuğu" vasfını ve "tanrının oğlu" payesini verir.[62]

Teorik natüralizmin farklı türleri tabiata atfedilen özerkliğin farklı derecelerine dayanır. Bunların başında "mutlak özerk tabiat" tasavvuru olarak "mutlak natüralizm" gelir. Bu tasavvur tabiata sonsuz bir hakikat atfetmekle kesin bir tanrılık nisbet eder. Buna tabiatın yegâne varlık sahası olduğu varsayımı eklenirse tabiat "şerik kabul etmez biricik Tanrı" vasfında tanımlanmış olur. Natüralist felsefenin en uç spekülasyonu budur. Bu kurgusal tabiat tasavvuru "yüce Yaradan" inancının tam zıddına düştüğünden "ateistik natüralizm" adını alır.[63] Bununla birlikte, analitik konuşursak, mutlak natüralizm "tanrı-tanımazlık" (ateizm) belirten bir inançsızlık değil, aksine, tabiatı Tanrı tanıyan bir inançtır. Öyle ki, birçok mutlak natüralizm anlatımında, tabiat, yüce Yaradan'a atfedilen hemen bütün sıfatları "Tanrı" ismiyle birlikte ihraz eder; nihayet "Tabiat" özel ismiyle anılarak "müteal Tanrı" inancına karşı tenzih edilir. Alman filozof Nietzche (ö. 1900) "müteal Tanrı" inancını tabiata atılmış bir iftira ve açılmış bir savaş kabul eder; ona göre tabiatın hakkı "Yaradan" kavramı tarafından gasbedilmiştir.[64] Filozofun bu retoriği, mantıksal analizde, "İnanıyorum ki Tabiat'tan başka tanrı yok." cümlesine eşdeğerdir. Bu eşdeğerliğe dair olmak üzere, Spinoza (ö. 1677) tabiatı tanrılaştıran natüralist metafiziğinde herhangi bir yanlış anlamaya mahal vermemek için sık sık "Tanrı yahut Tabiat" (*Deus sive Natura*) yazmıştır.[65] İlginç bir not ki, Spinoza'nın felsefî takipçisi Albert Einstein (ö. 1955) söz konusu tabirin ikinci kısmını hazfettiği için yanlış anlaşılmış, tabiat kastıyla "Tanrı" dediği yerlerde "yüce Yaradan" inancına atıfta bulunduğu sanılmıştır. Halbuki mutlak natüralizmi savunmakla Spinoza'nın inkârını sürdüren Einstein, tabiatın "tanrısal" görkemini dinî

---

[59] Montaigne, *Denemeler* (trc. Sabahattin Eyuboğlu), İstanbul 2000, s. 42, 260.
[60] Bk. Rudolf Otto, *Naturalism and Religion* (trc. J. Arthur Thomson, Margaret R. Thomson), Londra 1907, s. 25.
[61] Bk. Ian G. Barbour, *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues*, New York 1997, s. 97; Mary Grey, *Introducing Feminist Images of God*, Sheffield 2001, s. 76.
[62] Bk. Karl E. Peters, *Dancing with the Sacred: Evolution, Ecology and God*, Harrisburg 2002, s. 144.
[63] Bk. Kai Nielsen, *Naturalism without Foundations*, New York 1996, s. 25.
[64] James Collins, *God in Modern Philosophy*, Chicago 1959, s. 265.
[65] James Collins, a.g.e, s. 70.

hissiyatın yegâne kaynağı görür.[66] Kısacası, mutlak natüralistler "Tanrı" kavramına değil "müteal Tanrı" kavramına karşıdır. Kendisini ateist bir tabiatçı olarak tanıtan Richard Dawkins, "müteal Tanrı" inancına hücum ettiği kitabında, Einsteincı anlamda tabiatı tanrılaştıran hiçbir inançla probleminin olmadığını belirtir.[67]

Mutlak natüralizm tabiatın bileşenlerini ve bu arada insanı tanrısal bütünlüğün parçaları kabul ederek "panteizm" adını alır.[68] Tabiata atfedilen sonsuz hakikatin keyfiyeti bakımından iki ana panteist faraziye vardır; maddeci panteizm, ruhçu panteizm.[69] Birincisine göre tabiatın nihaî hakikati "sonsuz cevher" farzedilen maddî özden başka birşey değildir; dünya bu şuursuz özün katmanlı ve karmaşık bir tezahürüdür. Bu metafizik tasavvur "materyalist natüralizm" veya kısaca "materyalizm" şeklinde anılır.[70] Hint felsefesi içinde temsil edilen Uzak Doğu materyalizmi MÖ 7. yüzyıla kadar gider.[71] Batı materyalizminin kadim temsilcileri ise "atomcu filozoflar" olarak bilinen Yunanlı düşünürlerdir. Bunlardan Demokrit (ö. MÖ 370) ve Epikür (ö. MÖ 271) dünyanın nihaî gerçeğini maddenin son derece küçük ve ezelî parçacıkları şeklinde farzeder.[72] Katolik Kilisesi tarafından sapkın hükmü verilip infaz edilen Giordano Bruno (ö. 1600) Tanrı'yı tabiatın maddî cevheriyle özdeş tutmuştur.[73] Aydınlanma devrinin meşhur materyalisti Baron d'Holbach (ö. 1789) maddeden müteşekkil tabiatın ibadete layık yegâne hakikat olduğunu yazar.[74] Modern dönemde tabiatın özüne dair fiziksel kavramlar değiştiğinden maddeci natüralizmin kategorileri de değişime uğramıştır.[75] Günümüz materyalizmi, parçacık fiziğinde tanımlanan temel fiziksel değerleri tabiatın nihaî gerçeği varsayar. Söz konusu değerler klasik madde kavramına uygun olmadığından, "materyalizm" yerine çoğu zaman "fizikalizm" terimi tercih edilir. Bu terim, radikal tanımında, dünyanın tüm hakikatinin fiziksel değerlerden ibaret olduğu kabulünü anlatır.[76] Ünlü teorik fizikçi Gerard 't

---

[66] Albert Einstein, *Ideas and Opinions* (nşr. Carl Seelig; trc. Sonja Bargmann), The Modern Library, New York 1994, s. 41.
[67] Richard Dawkins, *The God Delusion*, Boston ve New York 2006, s. 20.
[68] Bk. Michael P. Levine, *Pantheism: A Nontheistic Concept of Deity*, Londra ve New York 1994, s. 25.
[69] Temel panteist tasavvurlar için bk. Paul Harrison, *The Elements of Pantheism: Understanding the Divinity in Nature and the Universe*, Boston 1999, s. 5 vd.
[70] Bk. Kai Nielsen, *Naturalism without Foundations*, New York 1996, s. 25.
[71] Bk. M. N. Roy, *Materialism*, Delhi 1982, s. 76.
[72] Bk. M. N. Roy, a.e, s. 58.
[73] James Collins, a.g.e, s. 22.
[74] Ian G. Barbour, a.g.e, s. 37.
[75] Bk. William R. Dennes, "The Categories of Naturalism", *Naturalism and the Human Spirit* (nşr. Yervant H. Krikorian), New York 1945, s. 270.
[76] Jeffrey Poland, *Physicalism: The Philosophical Foundations*, Oxford 1994, s. 1.

Hooft birçok meslektaşı gibi tabiatın nihaî gerçeğinin kuantum değerleri olduğunu varsayar.[77] Öte yandan, modern materyalizmin en kararlı kategorisi, "evrim" teriminin felsefî içeriğiyle ifade edilen sınırsız değişim ve gelişim sürecidir. Buna göre, tabiatın varoluşu, maddî özün şuursuzca gelişim gösterip organize olması şeklinde tarif edilir. Maddeci natüralizmin bu yaygın tarzına "evrimci natüralizm" denir.[78]

Diğer taraftan, ruhçu panteizm, maddenin yerine ruhu koymak suretiyle, tabiatın nihaî gerçeğini şuurlu bir cevher kabul eder. Dünyaya ezelî bir benlik atfeden bu görüş "ruhçu natüralizm" olarak da anılabilir. Ruhçu Hint felsefesinin panteist ayağı bu türden bir natüralizme örnektir. Söz konusu felsefenin en temel kavramı "Brahman" dünyanın nihaî gerçeği makamında sonsuz ve ruhanî bir cevher kabul edilir; herşey Brahman'ın tanrısal tezahüründen ibaret görülür.[79] Batı ruhçuluğunda "Logos" kavramı benzer bir mâna taşır. Örneğin, Efesli Heraklit (ö. MÖ 475) tarafından formüle edilen "akış" felsefesine göre, Logos, doğal değişimin nihaî ilkesi olarak dünyanın sonsuz gerçeğini ifade eder.[80] Ruhçu panteizm, başta insan ruhu olmak üzere dünyanın bilinç belirten tezahürlerini, materyalist natüralizmin aksine, maddî bir öze indirgemeye kalkışmaz, dahası, maddeyi ruhanî bir cevhere indirgeyerek madde-ruh ikileminden kurtulur. Bu yüzden, günümüzde, ruhçu natüralizmi maddeci olanına nazaran daha elverişli bulan kimi tabiat bilimcileri ruhçu panteizme intisap etmiştir. Modern kozmoloji ile Uzak Doğu ruhçuluğunu mezcetmeye çalışan bu yeni akım, mutlak natüralizmin maddeci ve ruhçu kanatlarını bir araya getirmekle birleşik bir tabiatçı söylem oluşturma çabasından ibarettir; fizikalizmin mistik versiyonunu teşkil eder. Kuantum fiziğinin kurgusal yönünden hız almış görünen mistik fizikalizmin temel söylemi şudur: Tabiatı kuantum seviyesinde gerçekleştiren nihaî gerçek, kadim ruhçulukta değişik isimlerle anılan "mutlak cevher" kabul edilebilir.[81]

Mutlak natüralizmden nisbî olanına geçelim. Nisbî natüralizm, tabiatın mutlak özerk olmayıp bir nisbette yüce Tanrı'nın hükmüne bağlı bulunduğu fikrine dayanır. Böylece, "müteal Tanrı" inancının tabiatçı ilke ile çeşitli nisbetlerde birleştirilmesiyle nisbî natüralizmin farklı türleri ortaya çıkar. Bunlar arasında en meşhuru "Deizm" (Yaradancılık) olarak bilinir. Deist felsefe müteal Tanrı'yı tabiatın başlangıçtaki

---

[77] Bk. Gerard 't Hooft, *In Search of the Ultimate Building Blocks*, Cambridge 1997, s. 178.
[78] Bk. Michael Ruse, *Evolutionary Naturalism*, New York 1995.
[79] Cybelle Shattuck, *Hinduism*, New Jersey 1999, s. 27.
[80] Andrew J. Reck, *Speculative Philosophy: A Study of Its Nature, Types and Uses*, Albuquerque 1972, s. 188.
[81] Bk. Fritjof Capra, *The Tao of Physics: An Exploration of the Parallels between Modern Physics and Eastern Mysticism*, Boston 1991, s. 131.

yaratıcısı kabul eder, fakat tabiatın sürekli varoluşunu mutlaka Tanrı'nın iradesine atfetmez; onun yerine, Tanrı'nın, tabiatı yaratıp kurmakla onu özerk bir varoluşa koyduğunu varsayar. Başka bir deyişle, Tanrı'nın yaratıcı hükmü, âhiret yaratılışı istisna edilecek olursa, evrensel düzenin doğuşu anlamında "kozmogoni" sahasıyla sınırlandırılır.[82] Bu metafiziğin ilginç bir örneği Eflatun'un (ö. MÖ 347) kurgusal kozmogoni anlatımıdır. Efsane dilinde nakledilen bu kurguda, "Usta" (*Demiurge*) nâmında bir yaratıcı, kudretli bir sanatkâr edasıyla dünyayı inşa eder, elinin emeği bir eser olarak bırakır.[83] Esasen yaratılış efsanelerinin hemen tamamında Deist motif hâkimdir.[84] Mitoloji literatürünün önemli bir kısmını oluşturan bu efsaneler tabiatın ilk yaratılışını fantastik imajlarla ve çoğunlukla Deizme uygun tarzda tasvir eder.[85] Deizmin ruhçu versiyonuna Yeni-Eflatuncu felsefe geleneğinde rastlanır. Bu gelenek içinde, doğal varoluşun ilkesi, "faal akıl" denen ruhanî ilke kabul edilir. Faal akıl, sırf "akıl" olan Tanrı'dan hiyerarşik bir düzen içinde taşan akılların sonuncusu olup tabiata kaynaklık eder. Buna göre, insanî ruh nasıl bedene sirayet ediyorsa, evrensel ruh da doğal varlığa sirayet eder.[86] Bu felsefenin önemli temsilcileri Fârâbî ve İbn Sîna, doğal varoluşun Yaradan'ın iradî emrine dayandığını reddeder.[87]

Doğal fonksiyonların formüle edilmeye başladığı 17. asırdan itibaren Batı'da birçok tabiat felsefecisi Deist natüralizme meyletmiştir. Galilei (ö. 1642), Boyle (ö. 1691), Newton (ö. 1727) gibi bilimcilerin öncülüğünde teorik yasalarla ifade edilen "mekanik tabiat düzeni" doğruca "özerk dünya" fikrini doğurmuştur. Çağın Deist düşünürleri nezdinde tabiat kurulumu tamamlanmış kapalı bir sistemdi; ustaca yapılmış bir saate benzeyen bu sistemde olaylar özerk kuvvetlerin etkisinde ve belirli yasalar uyarınca gerçekleşiyordur.[88] Aydınlanma döneminde Voltaire (ö. 1778) ve Rousseau (ö. 1778) gibi filozofların sözcülüğünü yaptığı bu klasik Deizm, doğal süreçte Tanrı'nın yaratıcı hükmünü yadırgadığından, Batı'da ve ardından bütün modern dünyada ateizme

---

[82] Bk. Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, Ankara 1992, s. 173.
[83] Platon, *Timaios* (trc. Erol Güney, Lütfi Ay), İstanbul 2001, s. 25 vd.
[84] Örnek yaratılış efsaneleri için bk. Virginia Hamilton, *In the Beginning: Creation Stories from Around the World*, San Diego 1988.
[85] Charles H. Long, *Alpha: The Myths of Creation*, California 1963, s. 18; Philip Freund, *Myths of Creation*, Londra 1964, s. 16.
[86] Bk. Hüseyin Atay, *Farabî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara 1974, s. 115; Enver Uysal, *İhvân-ı Safa Felsefesinde Tanrı ve Alem*, İstanbul 1998, 168-187; Nâsır-ı Husrev, *Dostlar Sofrası: Hânu'l-İhvân* (trc. Mehmet Kanar), İnsan, İstanbul 1995, s. 193.
[87] İlgili metafizik için bk. Hüseyin Atay, a.g.e, s. 56-58.
[88] Bk. Richard S. Westfall, *Modern Bilimin Oluşumu* (trc. İsmail Hakkı Duru), Ankara 1997, s. 38; Stephen Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, New York 1990, s. 110-113.

geçişin basamağı olmuştur. Söz konusu geçişi temsil eden dramatik bir örnekte, Fransız matematikçi ve astronomu Laplace (ö. 1827), güneş sisteminin oluşumunu anlattığı kitabında Yaradan'dan hiç bahsetmeyişinin sebebini soran Napoleon'a (ö. 1821) "Öyle bir hipoteze ihtiyacım olmadı." cevabını vermiştir.[89]

Günümüzde, müteal Tanrı'nın mutlak yaratıcı hükmüne inanmak yerine Deizmin modern bir şeklini benimseyen dinî akımlar yaygındır. Bu akımlarda, Yaradan'ın iradesini doğal varoluşa mutlak merci tutan klasik "Teizm" (Tanrıcılık) inancı kırılmaya uğrar; nisbî bir natüralizmi bünyesine katar. Kimi zaman "Teist natüralizm" şeklinde anılan bu yeni Deizm yorumuna göre, yüce Tanrı'nın yaratma iradesi dinî inancın temelini oluşturur; fakat doğal varoluş ile ilahî irade arasında mutlak bir alâka söz konusu değil, aksine, tabiat genel seyrinde özerk bir süreçtir.[90] Kutsal metinleri bu yorum uyarınca değerlendiren natüralist teologlar (veya, Teist natüralistler) kitabî olmaktan çok spekülatif bir teolojiyi öne alırlar. Bunu yaparken, Yaradan'ın mutlak yaratıcı hükmünü kabul etmeye iki ana mâni görürler:

1. Tabiatın yasalı işleyişinin çizdiği özerklik imajında Tanrı'nın mutlak yaratıcı hükmüne yer kalmıyor.
2. Doğal süreç mutlaka ilahî iradeye bağlanırsa dünyadaki kötülükler Tanrı'nın mesuliyetinde kalır ki O'nun mutlak iyiliğiyle bağdaşmaz.

Sırasıyla "inayet problemi" ve "şer problemi" olarak adlandırılan bu iki husus birçok yazara göre modern teolojinin en müşkül iki meselesi olup natüralizmi besleyen çekince noktalarını oluşturur.[91]

Nisbî natüralizmin diğer bir türü ise tabiatı Tanrı'nın varlığı içinde farzeden "panenteizm" modelidir. Süreç felsefesi uyarınca kurgulanan bu model Tanrı'nın mutlak müteal olmadığını, bir yönüyle dünya içinde "oluş" yaşadığını ileri sürer. Buna göre, Tanrı sonsuz kemal sahibi yüce bir yaratıcı değil, doğal tezahürle kemal arayan bir yaratıcıdır; hem doğa-üstü hem doğaldır.[92] Bu felsefî spekülasyonun panteizmden farkı, tabiat ile Tanrı arasında mutlak değil kısmî bir özdeşlik farzetmesidir. Panenteist natüralizm tabiata Tanrı'dan mutlak bağımsız bir hakikat atfetmediği gibi Tanrı'ya da tabiattan mutlak bağımsız bir hakikat atfetmez. Faraziye şunu öngörür ki, Tanrı

---

[89] Stanley L. Jaki, *God and the Cosmologists*, Washington, D.C. 1989, s. 32.
[90] Bk. David Ray Griffin, *Religion and Scientific Naturalism: Overcoming the Conflicts*, Albany 2000, s. 15, 17.
[91] Bk. Ian G. Barbour, a.g.e, s. 102; Peter Forrest, *God without the Supernatural: A Defense of Scientific Theism*, Ithaca ve Londra 1996, s. 85.
[92] Bk. Mehmet S. Aydın, a.g.e, s. 190.

dünyanın varoluşuna katılarak hem tabiatla tezahür etmiş hem tabiatla sınırlanmış olur. Panenteist natüralizmin meşhur sözcüsü Whitehead (ö. 1947) bu kabulü retoriğe döker: Tanrı ile dünya birbirine katıştığı gibi birbirini aşar; Tanrı dünyayı yarattığı gibi dünya da Tanrı'yı yaratır.[93] Panenteistler, tabiata tanınan nisbî özerklik gereği, Tanrı'nın, doğal süreci mutlak bir irade ve kudretle belirlediği inancını yadsır; "Tanrı ne isterse olur." cümlesiyle özetlenen mutlak yaratıcılık akidesini klasik Teizmin yanılgıları arasında görür.[94] "Süreç Teizmi" olarak da anılan bu felsefe, spekülatif Hıristiyan ilahiyatında itibar görmüş, Tanrı ile tabiat arasındaki münasebete dair birçok yeni tasavvura ilham kaynağı olmuştur. Bunlardan hayli revaç bulan bir faraziyeye göre tabiat Tanrı'nın insana tezahür eden suretidir.[95] Rağbet gören diğer bir kurguya göre Tanrı doğal düzenin nihaî zeminidir.[96] Daha fantastik başka bir tasavvura göre ise tabiat Tanrı'nın uzay-zamanında varolmaktadır.[97]

Teorik natüralizmin nisbî türlerine vereceğim son örnek "agnostisizm" (bilinemezcilik) felsefesi. Bir bakıma spekülatif metafiziğe tepkinin ifadesi olan bu felsefe, doğal varoluşun nihaî ilkesini kurgulamaksızın, tabiatı, bilgisi mümkün yegâne hakikat kabul eder. Agnostikler, "müteal Tanrı" inancına karşı kesin bir inkarı değil, şüphe ve çekince belirten bir kabulsüzlüğü benimser; "bu konuya ilgim yok" veya "bu konuda bilgim yok" diyerek hükümsüz kalmak isterler. Ne var ki, tabiatın varoluşunu Tanrı'nın iradesine nisbet etmeyip bilinmesi mümkün biricik gerçeklik saydıklarında, tabiatı "kendine yeter" farzetmiş olurlar; yani tabiat yine özerk kabul edilir.[98] Demek, agnostisizm her ne kadar Tanrı hakkında hükümsüz kalmayı öngörse de dünya hakkında tabiatçı ilkeyi sürdürür; başka bir ifadeyle, aksi ispat edilinceye kadar natüralist metafiziğe taraftar olur.[99] Agnostik natüralizm David Hume (ö. 1776) tarafından işlenerek meşhur edilmiştir. Filozof, tabiatın nitelikli varoluşunu "Yaradan" inancına delil tutan klasik tabiat teolojisine karşı şu itirazı öne sürer: "Varolması zorunlu Varlık niçin maddî kâinatın kendisi olmasın?"[100] Hume'un bu sorusu,

---

[93] Alfred North Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, New York 1978, s. 348.
[94] Charles Hartshorne, *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, Albany 1984, s. 6, 17.
[95] Langdon Gilkey, *Nature, Reality, and the Sacred: The Nexus of Science and Religion*, Minneapolis 1993, s. 175.
[96] Willem B. Drees, *Creation: From Nothing until Now*, New York 2002, s. 25.
[97] Arthur Gibson, *God and the Universe*, Londra ve New York 2000, s. 95.
[98] Söz konusu faraziyeye örnek olarak bk. Milton K. Munitz, *The Mystery of Existence: An Essay in Philosophical Cosmology*, New York 1965, s. 175.
[99] Krş. Sterling P. Lamprecht, *The Metaphysics of Naturalism*, New York 1967, s. 180.
[100] David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion* (nşr. Martin Bell), Londra 1990, s. 100.

mantıksal analizde, “Tabiattan başka Tanrı aramaya gerek var mı?” sorusuna denk olup kararsız bir ateizmi anlatır. Söz konusu ikircikli pozisyonu özenle sürdüren analitik felsefeci Bertrand Russell (ö. 1970) kâinatın varoluşuna niçin “müteal Tanrı” fikriyle nihaî bir mâna vermediği sorulduğunda, “Kâinat işte orada, hepsi bu.”[101] cevabını vermiştir. Bu cümle Aristo’nun dünya hakkında başta anılan sözüne kıyas edildiğinde, natüralizmin çağlar boyu aynı mantığı koruduğu, dolayısıyla görünüşçü büyülenme sorununa hiçbir çözüm önermediği söylenebilir.

3. Natüralizmin Eleştirisi

Yukarıda spekülatif metafiziğin son bulmasının, insanın kurgucu tabiatı açısından, neredeyse imkansız olduğuna değinmiştik. Buna binaen, teorik natüralizmin son bulmasını beklemek anlamlı görünmüyor. Aksine, yine yukarıya atıfla, görünüşçü büyülenme ortadan kalkmadığı sürece tabiatçı felsefe geleneğinin sürüp gideceğini öngörebiliriz. Bununla birlikte, çözümleyici bir eleştiri, teorik natüralizmin mantıkça meşru bir metafizik sunup sunmadığını aydınlatabilir; böylece yaratılış ilkesi karşısında tabiatçı ilkenin statüsü belirlenebilir. Bu amaçla, modern analitik felsefenin spekülatif metafiziğe esastan yaptığı itirazı natüralizme tatbik ederek başlamak istiyorum. İtiraz bir çift sorguyla dile getirilebilir: Doğal sürecin özerk gerçekleştiği kabulü hangi bulguya dayanıyor; bu kabul nasıl doğrulanabilir? Tabiatın, herhangi bir zaman ve mekanda, yaratıcı bir iradeden bağımsız varolduğunu —mesela ceninin rahimde iradesiz geliştiğini veya rüzgarın iradesiz estiğini— nasıl bileceğiz? Açıkçası, natüralist felsefe literatüründe bu türden epistemolojik sorgulara ender rastlanır; çünkü natüralist felsefenin “özerk varoluş” kabulünün doğruluğuna veya nasıl doğrulanabileceğine dair hiçbir fikri yoktur.[102] Bunun sebebi açık: Herhangi bir doğal süreçte (mesela ırmağın akışında) nihaî mânada irade bulunmadığını gözlemden çıkarmak imkansızdır. Bu yüzden, bir natüralist, görünüşü neden nihaî gerçek kabul ettiğini temellendiremez; başka deyişle, görünüşün büyüsüne kapılmadığından emin olamaz. Şu halde, tabiatçı ilkeyi benimsemek veya sürdürmek bilgiye dayalı bir tavır değilse nedir? Meşhur natüralist Kai Nielsen, tabiatçı ilkenin temelsiz bir faraziye olduğunu anlatırken, natüralizmin “yanılabilircilik” ünvanına layık bir oyun olduğunu

---

[101] John Hick, *The Existence of God*, New York 1964, s. 175.
[102] Söz konusu eleştiri için bk. William Ray Dennes, *Some Dilemmas of Naturalism*, New York 1960, s. 21, 22; Michael Ruse, *Evolutionary Naturalism*, New York 1995, s. 3; Kai Nielsen, *Naturalism without Foundations*, New York 1996, s. 35-37.

söyler.[103] Bu itirafa göre, mantıksal analizde, “Doğal sürecin Yaradan’ın iradesince belirlendiği niçin inkar edilsin?” sorusuna natüralizmin cevabı şöyle bir cümledir: “Çünkü aksi halde bu oyunu oynamak mümkün olmaz.” Bu cevap metafizik arayışın hayatî önemi açısından natüralizmi kıymetten düşürür, mantıkça itibarsız bırakır. Dolayısıyla, mantıksal analizde, nihaî kimliğini öğrenerek canını kurtarmanın imkanını arayan insan ferdi için natüralizm diye bir seçenek yoktur.[104]

Tabiatçı ilkenin esastan sorgusunun ardından, natüralist söylemin metot sorunlarına geçebiliriz. Bu sorunların başında, tabiatçı ilkenin doğal varoluşu açıkladığı imajı oluşturmak amacıyla “sözde-bilimsel” spekülasyonlar üretmek geliyor. Bu spekülasyonların sözde-bilimsel olarak anılması, bilimsel-teorinin mantığına (hipotezin bulguya dayanması prensibine) aykırı olmaları sebebiyledir. Örneğin, evrimci natüralizm uyarınca, yeryüzünde organik hayatın ortaya çıkışına dair ileri sürülen fantastik kurgular (sözde-teoriler) böyledir.[105] Tabiatın geleceğine dair ortaya atılan kozmik kehanetler de çoğunlukla evrimci natüralizm uyarlanır; milyonlarca ve milyarlarca sene sonra dünyanın âkıbeti öngörülür.[106] Diğer bir örnek, hayatın doğal seyrini önceden yansıtan rüyalar ve umulmadık aşırı mânidar rastlantılar gibi insanlığın ortak tecrübesine mâlolmuş fenomenler hakkında natüralist psikologların ileri sürdüğü fantastik açıklamalardır.[107] Bu sözde-bilimsel spekülasyonlar yaygınlık kazandığında “efsane” fonksiyonu görür ve mitoloji oluşturur. Stephen Toulmin, “natüralist mitoloji” denebilecek bu spekülatif anlatımların, eski zaman efsanelerinin yerine ikame edilen modern zaman efsaneleri değerinde olduğunu yazar.[108] Tabiatın kuruluşunu materyalist natüralizm uyarınca hikaye eden “Evrim Öyküsü” modern natüralist mitolojinin en meşhur örneği sayılır. Bu öyküde, tabiatın “Büyük Patlama” ile başlayan “şans eseri” serüveni, insanın ve kültürün zuhuruna, nihayet dünyanın

---

[103] Kai Nielsen, a.g.e, s. 26.
[104] Krş. Michael C. Rea, *World without Design: The Ontological Consequences of Naturalism*, Oxford 2002, s. 59.
[105] Bu kurguların genel bir anlatımı için bk. A. I. Oparin, *The Origin of Life on the Earth* (İngilizce trc. Ann Synge), Oliver and Boyd, Edinburgh, 1957, s. 73 vd.; Paul Davies, *The Fifth Miracle: The Search for the Origin of Life*, Allen Lane the Penguin Press, Londra ve New York 1998, s. 52 vd.
[106] Örnek anlatımlar için bk. Richard Morris, *The Fate of the Universe*, New York 1982, 128 vd.; krş. Arnold Benz, *The Future of the Universe: Chance, Chaos, God*, New York 2000, s. 140 vd.
[107] Bu tür açıklamalar için bk. C. G. Jung, *Memories, Dreams, Reflections* (nşr. Aniela Jaffé; trc. Richard ve Clara Winston), New York 1989, s. 304 vd.; krş. F. David Peat, *Synchronicity: The Bridge Between Matter and Mind*, New York 1987, s. 5 vd.
[108] Stephen Toulmin, “Contemporary Scientific Mythology”, *Metaphysical Beliefs* (nşr. Stephen Toulmin, Ronald W. Hepburn, Alasdair MacIntyre), New York 1970, s. 71.

“öngörülen” sonuna dek senaryo edilir.[109] Bu tür sözde-bilimsel anlatımlar, muhatabın algısında, yaratılış ilkesinin hilafına, irade edilmeksizin varolan bir tabiat imajı çizer.

Teorik natüralizm hesabına üretilen sözde-bilimsel söylemler fiziksel kurguların ötesine uzanır. İçerdiği metafizik mânayı illüzyonla fiziksel kategoriye yansıtan sözde-bilimsel ifadeler böyledir. Dilin suistimali anlamına gelen bu yanıltıcı ifade türüne “gramatik illüzyon” denmiştir.[110] Örnek olarak bazı ifadelere bakalım: (1) “Bazı seçkin bilimciler uygun bir kozmoloji kurmakta herhangi bir tanrıya başvurmazlar.”[111] Bu cümle, metafizik “Tanrı” kavramını bilimsel “kozmoloji” kategorisine yansıtan bir illüzyonla, kozmolojik teorilerin “Tanrı” inancını gereksiz veya geçersiz kıldığı imajını oluşturur. (2) “Doğanın çubuklara ve beneklere olan düşkünlüğü hayvanlar dünyasında da—kaplanlarda, leoparlarda, zebralarda, zürafalarda—kendini gösterir.”[112] Bu cümlede “düşkünlük” kelimesiyle tabiata irade atfedilmiş fakat bu metafizik atıf “kendini gösterir” ibaresiyle bir olgu gibi sunulmuştur. (3) Bir kitap başlığı: “Tabiat Kanunu Tarafından Yaratılış”[113] Bu ibarede yaratma fiilinin doğa yasalarına atfıyla oluşturulan illüzyonun eşdeğeri, “Devletin Anayasa Tarafından Kuruluşu” şeklindeki anlamsız ibaredir. Devlet, kurucu irade tarafından, anayasa üzere kurulur; şu halde söz konusu başlığın anlamlı versiyonu, “Tabiat Kanunu Üzere Yaratılış” ifadesidir. (4) “Dünya bir milyar yıla kadar katlanılmaz derecede sıcak olmayacak, Güneş de en az beş milyar yıl içinde yok olmayacaktır.”[114] Bu cümle, tabiata hiçbir yaratma iradesinin hükmetmediği şeklindeki natüralist metafiziğe uygun bir öngörü olmasına rağmen bilimsel bir varsayım gibi sunulmuştur.

Natüralizmin metot sorunları arasında, bilimi suistimal etmesi önemli yer tutar. Söz konusu suistimal, kısaca, tabiatın olgusal (pozitif) ifadesine tabiatçı metafizik bulaştırılması şeklinde tarif edilebilir. Bu suistimalin boyutları, bir bilgi çalışması olarak bilimi natüralizme araç yapmaya kadar varır. Şöyle ki, mutlak natüralizm, tabiatı yegâne hakikat farzettiğinde, doğruca, tabiat bilimine nihaîlik atfetmiş olur. Gerçekliğin ifadesini bilimsel bilgiyle sınırlandıran bu indirgemeciliğe “bilimcilik” adı

---

109 Örnek anlatımlar için bk. Eric Chaisson, *Epic of Evolution: Seven Ages of the Cosmos*, New York 2006, s. 47 vd.; T. R. E. Southwood, *The Story of Life*, Oxford University Press, Oxford 2003, s. 7 vd.
110 Şakir Kocabaş, *İfadelerin Gramatik Ayırımı*, İstanbul 2002, s. 19.
111 Joseph Silk, *A Short History of the Universe*, New York 1994, s. 3.
112 Ian Stewart, *Doğanın Sayıları* (trc. Selgin Zırhlı), İstanbul 2000, s. 14.
113 Ronald L. Numbers, *Creation by Natural Law: Laplace’s Nebular Hypothesis in American Thought*, Seattle 1977.
114 Eric Chaisson, a.g.e, s. 437.

verilir.[115] Bilimci zihniyet modern dönemde o derece güçlenmiştir ki, daha önce asırlar boyu ilahiyatın ihraz ettiği "ilimlerin efendisi" makamına fizik kurulmuştur.[116] Çağdaş bilimcilik nazarında bilimsel tabiat bilgisi en değerli şeydir; kendisine adanmaya layıktır.[117] Bu türden "adanmış" bilimciler arasında sayılan Albert Einstein, tabiat bilimini "insanoğlunun erişebileceği en uç nokta" görmüş, hayatı boyunca bütün yeteneğini fiziğe harcamakla iftihar etmiştir.[118] Günümüz bilimcileri, temel tabiat kuvvetlerini "Herşeyin Teorisi" adını verdikleri birleşik bir formülde ifade etmeyi insanlığın en büyük ideali olarak görür.[119] Doğrusu bu tabiatçı ideal antik dönemdeki "arke" arayışının modern versiyonu olarak görülebilir. Bilimciliğin karakterize ettiği bu natüralizme "bilimsel natüralizm" adı verilir.[120] Bilimsel natüralizmin ifade ettiği "bilimsel dünya görüşü" tabiatın dinî mânasını yadsır.[121] Bilimsel natüralizme göre "bilimsel düşünce" ile "dinî düşünce" arasında zorunlu bir aykırılık vardır.[122] Bilim ile din arasında kesin bir "bağdaşmazlık" öngören bu felsefe iki kurumun daima birbirinin rağmına işlediğini ileri sürer.[123]

Bilimsel natüralizmin bilim kurumu içinde meydana getirdiği tahrifattan ötürü, modern dönemde "pozitif bilgi kurumu" tanımını karşılayan ideal bir bilimden bahsetmek güçtür. Modern zamanlarda bilime atıfta bulunmak, mesela "bilimsel" sıfatını kullanmak, ancak "hangi bilim" kaydında açık bir anlam belirtir.[124] Bununla birlikte, "evrensel bilgi" amacından dolayı bilimsel çalışmanın kişisel dünya görüşlerinden bağımsız kalmasını gerekli gören, fizik ile metafiziğin aynı linguistik yapı içinde sunulmasını usûl hatası sayan güçlü bir bilim felsefesi de bulunuyor. Bu

---

115 Tom Sorell, *Scientism: Philosophy and the Infatuation with Science*, Londra ve New York 1991, s. 1.
116 Krş. Richard J. Coleman, *Competing Truths: Theology and Science as Sibling Rivals*, Pennsylvania 2001, s. 14.
117 Bk. Carl Sagan, *The Demon-Haunted World: Science as a Candle in the Dark*, New York 1995, s. 1 vd.
118 Albert Einstein, *Ideas and Opinions* (nşr. Carl Seelig; trc. Sonja Bargmann), The Modern Library, New York 1994, s. 37, 45.
119 Stephen W. Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi: Büyük Patlamadan Karadeliklere* (trc. Sabit Say, Murat Uraz), Doğan Kitap, İstanbul, ts., s. 183; krş. John M. Charap, *Explaining the Universe: The New Age of Physics*, Princeton University Press, Princeton ve Oxford, 2002, s. 9.
120 Bk. Mikael Stenmark, *Scientism: Science, Ethics and Religion*, Aldershot 2001, s. 126.
121 Krş. René Guénon, *Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar* (trc. Fevzi Topaçoğlu), İstanbul 2000, s. 184.
122 Bk. Cemal Yıldırım, *Bilim Felsefesi*, İstanbul 1998, s. 16; krş. Doğan Özlem, *Felsefe ve Doğa Bilimleri*, İzmir 1995, s. 169.
123 Bk. Ian G. Barbour, *When Science Meets Religion*, New York 2000, s. 11; John Polkinghorne, *Science and Theology: An Introduction*, Londra ve Minneapolis 1998, s. 20.
124 Krş. Alex Rosenberg, *Philosophy of Science: A Contemporary Introduction*, Routledge, New York ve Londra 2005, s. 8 vd.

felsefenin "enstrümentalizm" görüşü, bilime dünyayı daha elverişli kılmaya yarayan bir araç nazarıyla bakar, pozitif bilginin insanî değerler içindeki konumunu abartmaz.[125] Buna göre bilim olguları anlatarak en azından "zahiri kurtarmak" gibi bir işe yarar; bunun ötesinde bilim olmaktan çıkar.[126] Şu halde, "bilimsel natüralizm" ibaresi, tıpkı "bilimsel dünya görüşü" ibaresi gibi, anlamsızdır; çünkü "bilimsel" sıfatının herhangi bir felsefeyi nitelemesi imkansızdır. Tabiatın nihaî açıklaması olarak metafizik, olgusal ifadenin dışında kaldığından, bilimsel merak ve ilginin ötesine düşer. Bilimsel çalışma görünüşe dair olup nihaî gerçek konusunda suskun kalır.[127] Örneğin, "Herşeyin Teorisi" adı verilen ideal formül, doğal sürecin nihaî mânasına dair hiçbir şey ifade etmez.[128] Nihaî hiçbir meseleye referans olamadığı için bilimin hayata rehber olması söz konusu değildir.[129] Wittgenstein'ın ifadesiyle, "bütün muhtemel bilimsel sorular cevaplansa bile hayat sorunu hiç dokunulmadan kalır."[130] Bu itibarla, bilimsel natüralizm "bilimci illüzyon" adına uygun bir yanılsamadır; çünkü, yine Wittgenstein'ın ifadesiyle, doğal fenomenlerin bilimsel tanımlarla "açıklanmış" olduğunu öne sürer.[131] Bu yanılgının ötesinde, tabiata dair iki tür bilgiden bahsetmek anlamlıdır: fiziksel bilgi, metafizik bilgi. Bunlardan birincisi nesnel karakterli olup görünüşü anlatırken diğeri öznel karakterli olup görünüşün nihaî mânasını ifade eder.[132] Bu ikili tasnif, iki mâna seviyesi olarak "bilimsel bilgi" ile "dinî bilgi" arasındaki ideal ilişkiyi de karakterize eder; iki seviye bilgi hayatın bütünlüğünde birbirini tamamlayarak insanî yaşantıyı mümkün kılar.[133]

Natüralizmin diğer bir metot sorunu mantığı suistimal etmesidir. Bunun meşhur bir örneği, yirminci yüzyılın ilk yarısında bilim felsefesini etkisi altına alan "mantıkçı pozitivizm" (veya "mantıkçı empirizm") akımıdır. Bu akım içinde, bilimsel natüralizm idealiyle metafizik ifadenin mantığına saldırılmıştır.[134] Yeni pozitivistler, kısaca,

---

[125] Peter Godfrey-Smith, *Theory and Reality: An Introduction to the Philosophy of Science*, Chicago 2003, 183; George Couvalis, *The Philosophy of Science: Science and Objectivity*, Londra 1997, s. 173.
[126] Krş. J. R. Lucas, *Space, Time and Causality: An Essay in Natural Philosophy*, New York 1984, s. 2.
[127] Krş. Jacques Maritain, *Philosophy of Nature* (trc. Imelda C. Byrne), New York 1951, s. 68; W. Macneile Dixon, *The Human Situation*, Londra 1957, s. 195.
[128] Krş. John Polkinghorne, *Bilimin Ötesi* (trc. Ersan Devrim), İstanbul 2001, s. 71.
[129] Karl Jaspers, *Philosophy of Existence* (trc. Richard F. Grabau), Philadelphia 1971, s. 10.
[130] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Londra 1961, s. 149 (6.52).
[131] Ludwig Wittgenstein, a.e, s. 143 (6.371).
[132] Krş. Alan Richardson, *Science and Existence: Two Ways of Knowing*, Londra 1957, s. 12-14.
[133] Krş. Stephen Jay Gould, *Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life*, New York 1999, s. 4.
[134] Bk. Oswald Hanfling, *Logical Positivism*, New York 1981, s. 123.

“doğrulanabilirlik” adını verdikleri indirgemeci bir mantık nosyonu altında tabiatın nihaî mânasını olgusal ifadeyle sınırlamak istemiştir. Buna göre, “gerçek”, “zaman”, “mekân” gibi nihaî (tecrübe-öncesi, analitik) kavramlar hariçte tutulursa, “sevgi”, “rüya”, “deniz” gibi olgusal (tecrübe-sonrası, sentetik) kavramlar ve bunlara dayalı ifadeler, gözlem dünyasına atıfla doğrulanabilir.[135] Örneğin, “Deprem yerkabuğunda birikmiş enerjinin âniden boşalmasıyla oluşan sismik dalga hareketidir.” cümlesindeki bütün kavramlar gözlem dünyasına atfedilebilir; o halde bu ifade doğrulanabilir. Gözlem dünyasına atfedilemeyen kavramlar bu kritere uymadığından hakikî olmayıp bilgi değeri taşımaz; bunlar “sözde-kavram” ve “sözde-ifade” grubunu oluşturur.[136] Varılan netice şudur: Gözlem dünyası olarak tabiat pozitif bilimler tarafından ifade edildiğine göre, bilimsel bilgi dışında hakikat yoktur; sözde-kavramlara dayanan metafizik elenerek hayattan çıkarılmalıdır.[137] Felsefî metafiziğin yanında her türlü dinî inancı mahkum etmeyi hedefleyen bu bilimci indirgeme, nihaî mâna çalışması olarak metafiziğin kendi mantığı üzere disipline edilebileceğini görmez veya görmezden gelir. Oysa tabiatın nihaî açıklaması olarak metafizik analitik kavramlara dayalı ve tecrübe dünyasına atfı mümkün bir ifade kategorisidir. Buna göre metafiziğin mantığı (anlam ve doğruluk kriteri) iki prensipte gösterilebilir:

- ❖ Bütün metafizik ifadeler analitik fonksiyona tercüme edilebilir; çünkü metafizik kavramlar analitik kavramlardan sentezlenir. Mesela “Tanrı” kavramı “ezelî gerçek” kavramından, “yaratmak” kavramı “varetmek” veya “meydana getirmek” kavramından sentezlenmiş olup onlara tercüme edilebilir. “Allah insanı topraktan yarattı.” cümlesinde anlamı hakikî olmayan hiçbir kavram yoktur.
- ❖ Spekülatif olmayan bütün metafizik ifadeler, tecrübeye dayanan hususi referansına atıfla doğrulanabilir. Mesela kutsal kitaplar kitabî metafiziğin tecrübî referansıdır; çünkü peygamberin tecrübesi olarak “vahiy” müminler için doğrudur. “Cennette hayat ebedîdir.” cümlesinin doğruluğu, bir müslüman için, Kur’an’a atıfla sağlanır.

Bu mantığa göre, analitik kavramlara tercümesi ve muteber bir referansa atfı mümkün bütün metafizik ifadeler anlamlı ve doğrulanabilir ifadelerdir. Bu bakımdan, dinî referansına mutlak güvenen bir mümin için inanç ifadeleri bütünüyle anlamlı ve

---

135 Alfred Jules Ayer, *Language, Truth and Logic*, New York 1952, s. 35.

136 Carl G. Hempel, “The Empiricist Criterion of Meaning”, *Logical Positivism* (nşr. A. J. Ayer), Illinois 1959, s. 108.

137 Rudolf Carnap, “The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language” (trc. Arthur Pap), *Logical Positivism* (nşr. A. J. Ayer), Illinois 1959, s. 60 vd.

doğrudur.[138] Bilimsel ifadenin meşruiyeti nasıl “duyulara güvenmek” ilkesine dayanıyorsa, metafizik ifadenin meşruiyeti de “referansa güvenmek” ilkesine dayanır. Başka bir deyişle, bir disiplin olarak metafiziğin meşruiyet kriteri en önce ilgili referansa duyulan güvendir.[139] Esasen “güven” bilginin nihaî kriteridir.[140]

Natüralizmin bir başka metot sorunu ise, insan ruhunu yok sayan materyalist söylemde gözlendiği üzere, bilinç türünden apaçık olguların inkarıdır. Ruhaniyet karşıtlığı modern söylemini bilimsel natüralizm içinde bulur. Kognitif bilimlerin kurucusu sayılan Fransız hekim ve filozofu La Mettrie (ö. 1751) *İnsan Makinesi* adlı kitabında insanın herhangi bir makineden farkını yalnızca çok karmaşık olmasıyla sınırlamış, bilincin sırf fizyolojik bir fonksiyon olduğunu iddia etmiştir.[141] Günümüze uzayan bu materyalist iddiaya göre insanî varoluşun gayr-ı maddî bir niteliği yoktur; insanî şahsiyet nörolojik kavramlara indirgenmek durumundadır.[142] Bu, insanî kimliğin biyolojik bir kategori, insanın da bir hayvan türü olduğu söylemine çıkar.[143] Benliğin beyin kimyasıyla ifade edilmek durumunda olduğu bu materyalist psikoloji anlayışı, bilincin söz konusu kimyasal sürecin gerçek-dışı bir gölgesi olduğunu öne sürer. “Epifenomenalizm” adı verilen bu iddiaya göre, bilinçsiz madde, sahte bir bilinç algısı üretmektedir.[144] Maddeci natüralizmin bu “bilincin sahteliği” iddiası mutlak bir mantık açmazı doğurur; çünkü düşünceyi sahte sayan bir düşünce konumunda sofistçe bir anlamsızlığa karşılık gelir. Nesneler hakkında düşünen/konuşan insanî özneyi nesneler dünyasına atfetmek anlamsızdır. Bu yüzden, bilincin nihaî düzeyde fiziksel bir açıklaması olamaz; psikolojinin kategorilerini fiziğin kategorilerine tercüme etmenin yolu bulunmaz.[145] Bu durum şunu kesin kılıyor: Bilincin fizyolojik/nörolojik yapılarla ilişkisi ne olursa olsun, bu ancak insanî varlığın fiziksel olmayan vasfının (yani ruhaniyetin) bedenle ilişkisi anlamına gelir. Şu halde, bir olgu olarak bilinç inkar

---

[138] Krş. Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, İstanbul 1997, s. 103; Basil Mitchell, *The Justification of Religious Belief*, Londra 1973, s. 99, 104.
[139] Krş. John Hick, *Faith and Knowledge*, Hampshire ve Londra 1988, s. 170; William A. Cristian, *Meaning and Truth in Religion*, New Jersey 1964, s. 5.
[140] Krş. Wittgenstein, *On Certainty* (nşr. G. E. M. Anscombe, G. H. von Wright; trc. Denis Paul, G. E. M. Anscombe), J. & J. Harper Editions, New York ve Evanston 1969, s. 89e.
[141] Bk. Andrew J. Reck, *Speculative Philosophy: A Study of Its Nature, Types and Uses*, Albuquerque 1972, s. 112.
[142] Krş. Francis Crick, *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul*, New York 1994, s. 3; George Thomson, *İnsanın Özü* (trc. Celal Üster), İstanbul 1991, s. 17.
[143] Bk. Eric T. Olson, *The Human Animal: Personal Identity without Psychology*, New York 1997, s. 17, 27.
[144] Bk. Frank Jackson, “Epiphenomenal Qualia”, *Materialism and the Body-Mind Problem* (nşr. David M. Rosenthal), Indianapolis 2000, s. 255.
[145] Krş. Ralph Walker, “Transcendental Arguments against Physicalism”, *Objections to Physicalism* (nşr. Howard Robinson), Oxford 1993, s. 78.

edilmediği sürece, insanı içeren tabiatın materyalist bir tasviri mümkün olmayacaktır.[146] Bundan ötürüdür ki materyalist natüralizmin önündeki en büyük engelin insanın kendisi olduğu söylenmiştir.[147] Şu halde, maddeci natüralizm, insana dair olmayan bir felsefe olmanın ötesinde insan karşıtı bir felsefedir; Shopenhauer'un (ö. 1860) ifadesiyle, "kendinden bahsetmeyi unutan öznenin felsefesi."[148]

Son olarak, insan karşıtı bir felsefe olarak materyalist natüralizmin, hayata referans olmak iddiasında düştüğü çelişkiye değinmek yerinde olur. Söz konusu çelişki, bilimsel natüralizme dayandırılan hayat felsefesinin "hümanizm" (insancılık) şeklinde anılmasında barizdir.[149] Natüralist hümanizm, insan ferdi için, ölümle sınırlanmış kısıtlı bir saadet öngördüğünden, ölümün ötesinde ferdin hiçliğini kabul eder; bu mânada "nihilist" (hiççi) bir hayat felsefesi önerir.[150] "O halde ne uğruna yaşamalıyım?" sorusuna hümanist felsefenin vereceği en iyimser cevap "topluma faydalı olmak" şeklindedir.[151] Oysa ölümlü ferdin topluma adanması, natüralist mantığa tercüme edilirse, bir hiç namzedinin kendini diğer hiç namzetlerine adamasıdır; böylece hayat son tahlilde hiç uğruna yaşanır. Tolstoy (ö. 1910) hümanizmin nihayet "hiçliğe adanmak" anlamına geldiğini anlatırken, söz konusu felsefe içinde insan ferdinin deli saçması bir oyun oynadığına hükmeder.[152] Hayatın kalıcı değerden yoksun düşmesiyle mânasız bir oyalanmaya dönüşmesi, modern psikiyatride "varoluş bunalımı" şeklinde adlandırılan kesin bir can sıkıntısına sebep olur.[153] Bu sıkıntı, gündelik meşgale içinde örtük kalsa bile, umutsuz bir hastalık veya ihtiyarlık durumunda (yani dünyanın sınırında) mutlak bir krize dönüşür.[154] Bu kriz, natüralist hümanizmin bahsi geçen çelişkisinin kaçınılmaz biçimde farkedilmesi anlamına gelir aslında; bu yüzden, çoğu kez, natüralist metafiziğe karşı, "varoluş tecrübesi" olarak adlandırılan bir isyanı

---

146 Krş. Mario Bunge, *The Mind-Body Problem: A Psychobiological Approach*, Oxford 1980, s. 13; A. D. Smith, "Non-Reductive Physicalism?", *Objections to Physicalism* (nşr. Howard Robinson), Oxford 1993, s. 225.
147 Bk. Roy Wood Sellars, *Evolutionary Naturalism*, New York 1969, s. 3.
148 Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation* (trc. E. F. J. Payne), Massachusetts 1958, II, 313.
149 Hümanizmin tanımı hakkında bk. Tony Davies, *Humanism*, Routledge, Londra ve New York, 1997, s. 28.
150 Krş. Milton K. Munitz, *The Mystery of Existence: An Essay in Philosophical Cosmology*, New York 1965, s. 263; Charles Francis Potter, *Humanism: A New Religion*, New York 1930, s. 104 vd.
151 Bk. Alfred Adler, *Yaşamın Anlam ve Amacı* (trc. Kamuran Şipal), İstanbul 1998, s. 14.
152 Tolstoy, *İtiraflarım* (trc. İhsan Özdemir), İstanbul 2006, s. 24.
153 Bk. Engin Geçtan, *Varoluş ve Psikiyatri*, İstanbul 1996, s. 127.
154 Bk. Victor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı* (trc. Selçuk Budak), Ankara 2000, s. 96-101.

tetikleyerek dinî bir eğilime sebep olur.[155] Bu, natüralizmi göğerten görünüşçü büyülenmenin bozulup çözülmesi, metafizik dalgınlığın yerine metafizik hassasiyetin geçmesidir; yukarıya atıfla söylersek, imanın insanî statüsü açısından normale dönüştür. Bu dönüşün yukarıda geçen analizi şudur ki, fert olarak insan, varoluşuna ait doğal sınırları kavrar, bu sınırların ötesinde tabiata nihaî mâna veren sonsuz hakikate yani Tanrı'ya yönelir.[156] Buna göre, Tanrı'ya yönelmek, insan ferdinin "can derdi" denen temel endişesinin normal tezahürü olarak kalır.

4. Metafiziğin Referansı Olarak Kur'an

Tanrı'yı tanımanın, ancak, O'nu bildiren bir teolojik referansla mümkün olduğunu yukarıda belirtmiştik. Bunu, natüralizmin eleştirisinden çıkan sonuçla birlikte düşünürsek, varoluş tecrübesi geçirerek Tanrı'ya yönelen her fert güvenilir bir teolojik referansa muhtaç kalır. Burada "güvenilir" kaydı, bilgi yerine doğruluğu muhtemel faraziyeler sunan herhangi bir kaynağın ihtiyacı karşılamayacağını anlatır. Bu meyanda, varoluş felsefesinin mümtaz ismi Karl Jaspers (ö. 1969), spekülatif felsefenin işe yaramayacağını, "Biz ihtimalleri istemiyoruz; biz gerçeği istiyoruz."[157] sözüyle dile getirir. Kurgucu yapısıyla felsefe literatürünün güven vermediği bahsi yukarıda geçmişti. Güvenilir referansın mitoloji literatürüyle karşılanması da mümkün olamaz; çünkü söz konusu literatür hemen tamamen anonim hayal gücünden beslenen kaynağı belirsiz anlatımlardan oluşuyor.[158] Şu halde, geleneksel insan ferdi gibi davranmak en mâkul yol görünüyor; Tanrı'dan alındığı (O'ndan haber verdiği) hususunda kuşku uyandırmayan "muteber" bir kutsal metne başvurmak. Doğrusu, Tanrı hakkında mutlaka gerçeği bildirecek bir referans, ancak Tanrı'nın kendi ifadesi olabilir. Başka bir deyişle, Tanrı'nın kendini insana ifade etmesi, böylece dünyanın nihaî mânasını aydınlatması, değerli bir metafiziğin yegâne umududur. Geleneksel dinlerin başarısı bu noktada aranabilir; çünkü kitabî dinlerdeki "vahiy" kavramı doğruca söz konusu umuda hitap ediyor. Mantıksal analizde, vahiy, insanın Tanrı'ya yönelişinde ümitsiz

---

155 Bk. Patrick L. Bourgeois, *The Religious within Experience and Existence: A Phenomenological Investigation*, Pittsburgh 1990, s. 56.
156 Bk. Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, Ankara 1998, s. 143.
157 Karl Jaspers, *Philosophy of Existence* (trc. Richard F. Grabau), Philadelphia 1971, s. 61.
158 Mitoloji literatürünün otantik niteliği hakkında bk. Lewis Spence, *Introduction to Mytology*, Londra 1994, s. 15; Marie-Louise von Franz, *Creation Myths*, Boston ve Londra 1995, s. 2.

düştüğü yerde, Tanrı'nın bizatihi insanın karşısına çıkmasıdır.[159] Mecaza tercüme edersek, insan, metafizik arayışın yol açtığı susuzluğu, Tanrı'nın kendi ifadesini duyuncaya dek gideremez; duyduğunda ise nihaî gerçeğe kanmış olur ve bir daha susamaz.[160] Bu fıtrî susuzluk "fıtratın duası" olarak görülürse, bu defa, Tanrı'nın kendini ifade etmesi, insanın duasını kabul etmesi anlamına gelir.[161] Tanrı'nın kendini ifade ederek insana "hidayet" vermesi açık bir beklenti olduğundandır ki bir peygamberin vahiy tecrübesi itibar görmeye hazırdır. Eğer bu tecrübe, linguistik açıdan "Tanrı'nın insana doğrudan hitabı" makamında dinlenebilirse, böylece gerçek anlamda "Tanrı'nın sözü" niteliğini sağlarsa, söz konusu vahiy üzere iman etmenin önünde herhangi bir mantıksal engel kalmaz, nihayet bir iman metafiziği kurmanın imkanı sağlanmış olur. Referansa dayalı değerli bir metafizik söz konusu olduğu sürece, muhtaç olunan şey, "Sonsuz Gerçek" olarak Tanrı'nın direkt hitabından başkası değildir; çünkü insan, Wittgenstein'ın deyimiyle, Tanrı'yı ancak O'na doğrudan muhatap olduğunda duyabilir.[162]

Hazret-i Muhammed'in (*aleyhisselâm*) "Tanrı'nın hitabı" olarak tebliğ ettiği Kur'an, müslümanlar nezdinde, mutlak muteber bir teolojik referans olarak, metafiziğin güvenilir referansıdır. İslam itikadında Kur'an kâmil mânada "Allah'ın sözü" (*kelâmullah*) olarak tanımlanır; Kitab'ın yalnız Allah'ın konuşmasını içerdiğine iman edilir.[163] Bu imanın şu esaslarla haklı kılınması mümkündür:

> (1) Kur'an'ın ifade kalitesi, Arap lisanının tarihî normalitesiyle kıyaslanmayı anlamsız kılacak derecede yüksek ve özgündür. (2) Metafizik, ahlak ve hukuk sahalarını düzenleyen öğretisi (İslam) tarihî bağlamını olağanüstü biçimde aşar. (3) Mübelliği Muhammed *aleyhisselâm*, ömrü boyunca, gündelik hayatın ayrıntılarını kuşatacak biçimde, iman, ibadet, sadakat, güven, ciddiyet vb. temel faziletler üzere tanınmış, birçok mucizeye mazhar olmuştur. (4) Metin, nüzûl zamanından itibaren her dönemde "hat" ve "hıfz" ihtisası üzere korunmuştur.[164]

---

[159] Krş. Howard Root, "Metaphysics and Religious Belief", *Prospect for Metaphysics: Essays of Metaphysical Exploration* (nşr. Ian Ramsey), New York 1961, s. 79.
[160] Krş. Jacques Maritain, *A Preface to Metaphysics: Seven Lectures on Being*, Londra 1948, s. 8.
[161] Krş. Basil Mitchell, *The Justification of Religious Belief*, Londra 1973, s. 42.
[162] Ludwig Wittgenstein, *Zettel* (nşr. G.E.M. Anscombe, G.H. von Wright; trc. G.E.M. Anscombe), Oxford 1998, s. 123 (717. önerme).
[163] Fazlurrahman, *Islam*, New York 1966, s. 30.
[164] Bu ve benzeri temellendirmeler için bk. Bâkıllânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, Mısır 1951, s. 33-80; Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, I, 10-19; Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 47-53; Fahreddîn er-Râzî, *en-Nübüvvât*, s. 189-190; Mustafa Sâdık er-Râfiî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, Kahire 1961, s. 175-240; Said

Bu tarihî hususlardan başka, Kur'an'ın "doğrudan hitap" gramerinde olması önemli bir itibar noktasıdır. Kur'an'ın gramerinde apaçık olan şu ki, hitap boyunca, "Elçi" (*Resûl*) ve "Haberci" (*Nebî*) sıfatlarıyla ilk muhatap makamında Hazret-i Muhammed'e, onun nübüvvetine şahit olmuş dönemin toplumuna ve onların şahsında bütün müminlere ve insanlara, "alemlerin rabbi" ve "göklerin ve yerin yaratıcısı" sıfatlarıyla Allah (Tanrı) hitap etmektedir. Bir mümin için bunun anlamı şudur: Kur'an'ı okumak veya dinlemek doğrudan Allah'ın kendini ifadesine şahit olmaktır—padişahın hitabını içeren fermanı saray elçisinin elinden almaya veya dilinden duymaya teşbih edilebilir bir şahitlik. Örneğin, şu ayetler, bir mümin tarafından saf ilahî hitap değerinde okunur ve dinlenir:

> "İman eden ve iyilikler yapanları zemininden ırmaklar akan bahçelere koyacağız, orada ebedî kalıcı olarak; Allah'ın gerçek sözü olarak. Allah'tan daha doğru sözlü kim var?"[165]
>
> "Ey insanlar, Elçi size rabbinizden gerçekle geldi; iman edin, sizin için hayırlı olarak. Eğer inkar ederseniz, Allah'ındır göklerde ve yerde olanlar. Allah mutlak bilendir, mutlak hikmetlidir."[166]
>
> "Bir kitap ki onu sana indirdik, insanları rab'lerinin izniyle karanlıklardan aydınlığa, mutlak aziz ve hamîd olanın yoluna çıkarman için."[167]

Bu "doğrudan hitap" grameri, Kur'an'ın müminler nezdinde "sırf ilahî kelam" kabul edilmesini, böylece mutlak muteber bir bilgi kaynağı makamında hürmet görmesini açıklar. Öyle ki, bir mümin nazarında, Kur'an'ın belirttiği birşeye iman etmek, o şeyi "tanık olmak" derecesinde bilmeye eşdeğerdir.[168] Bu hususta Wilfred Cantwell Smith şu gözlemde bulunur:

> Eğer "akide" ile inancın tasdiki kastedilirse, müslümanların akidesi hiç de akide değil, aksine, açıkça bir şahitlikte bulunuştur. Müslüman, "İnanıyorum ki Allah'tan başka tanrı yok; inanıyorum ki Muhammed Allah'ın resulüdür." demez; onun yerine, bu olgulara "şahitlik ederim" diye beyanda bulunur. Müslümanın, şahitlik ettiği şeylere, zihninde, teori değil de olgu olarak, inanç değil de evrenin gerçekleri olarak itibar etmesi, temel bir önem taşır.[169]

Direkt hitap grameri yanında diğer bir itibar kaynağı, Kur'an'ın, kendini, ulûhiyet konusunda mutlak yetkin ve yetkili bir açıklama olarak sunmasıdır. Böylece Kur'an,

---

Nursî, *Sözler*, Şahdamar, İstanbul 2007, s. 395-397; Muhammed A. Draz, *En Mühim Mesaj Kur'an* (trc. Suat Yıldırım), İzmir 1994, s. 13-17.
165 en-Nisâ 4/122.
166 en-Nisâ 4/170.
167 İbrâhîm 14/1.
168 Wilfred Cantwell Smith, *Faith and Belief*, New Jersey 1979, s. 45.
169 Wilfred Cantwell Smith, a.e, s. 42.

kendini, metafiziğe referans olmak açısından mutlak otorite makamında takdim eder; dünyanın nihaî mânasını öğrenmeye imkan sunduğunu duyurur. Söz konusu makamda Kur'an kendini "insanlar için bir doğruluk" (*hüden li'n-nâs*) ve "herşey hakkında bir açıklama" (*tibyânen li'külli şey*) gibi sıfatlarla tanıtır; "apaçık" ve "aydınlatıcı" bir kitap olduğunu vurgular.[170] Bu yüksek niteliğini özetler mâhiyette, Kur'an, kendini ışığa (*nûr*) benzetir.[171] Bu istiareye göre, Tanrı'nın tuttuğu ışık altında metafizik sorunlar derhal çözülür: İnanan insan ferdi önünü ve ardını mutlak surette farkeder; doğasını içerip kuşatan tabiatın niçin ve nasıl varolduğunu, dünyadan neden ve nereye çıkacağını bilmiş olur. Gazzalî, bu "metafizik aydınlatma" vazifesine atfen, Kur'an'ın, gaybı görmeyi sağlayan bir ışık olduğunu yazar.[172] Dahası, kendini, "hakikatle hükmeden" anlamında "*hakîm*" ve "gerçek ile sahtenin arasını ayıran" anlamında "*furkan*" sıfatlarıyla tanıtan Kur'an, metafizik açıdan mutlak bir hikmeti ve hakemliği üstlenir.[173] Söz konusu hikmet ve hakemlik, dünyanın nihaî mânası konusunda cehaleti izale ettiği gibi izafiyeti de iptal eder. Bu iki anlama gelir: (1) Dünyanın nihaî hikmetini ararken "görünüş" engelini aşamayan insan fikrine bizzat Tanrı tarafından yardım edilmiş, nihaî gerçekten gaflet etmek konusunda mâzereti elinden alınmıştır. (2) Spekülasyon gibi arızalardan doğan metafizik ihtilaflar bizzat Tanrı'nın beyanıyla sınanmış, münasip olanlar makbul olmayanlar merdut duruma düşmüştür.

Kur'an'ın mutlak referans niteliği İslam metafiziğinin mümtaz usûlünü karşılar. Şöyle ki, nihaî mâna çalışması, spekülasyona ve kuşkulu kaynaklara başvurmaksızın, pozitif yöntemle, Kur'an'ın beyanı üzere disipline edilir.[174] Bu disiplinin temel bir kriteri şudur ki, Kur'an, tabiatı ancak "nihaî mâna" itibariyle konu edinir. Başka bir deyişle, Kur'an ile tabiat arasındaki alaka, görünüş ile nihaî gerçeklik arasındaki bağ yönüyledir. Kur'an, görünüş olarak fiziğe değil, görünüşün nihaî mânası olarak metafiziğe dair konuşur; dünyanın nihayet ne anlama geldiğini belirtir. Bunu teknik biçimde söylersek, Kur'an'ın tabiata dair hükümleri (doğal varoluş hakkında geçen yüklemler) hemen tamemen metafizik kavramlardan oluşur. Mesela yağmura ve

---

[170] el-Bakara 2/185; el-Mâide 5/15; Yûsuf 12/1; el-Hicr 15/1; en-Nahl 16/89; eş-Şu'arâ 26/2; en-Neml 27/1; el-Kasas 28/2.
[171] eş-Şûrâ 42/52.
[172] Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, Matbaatü's-Sıdk, Mısır 1322, s. 12.
[173] Âl-i İmrân 3/58; el-Mâide 5/48; el-En'âm 6/114; Yûnus 10/1; el-Furkan 25/1; Lokman 31/2; Yâsîn 36/2.
[174] Krş. Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi: Giriş*, İstanbul 1996, s. 93.

bahara değindiğinde, Kur'an, bu olguların gaybındaki ihsan iradesini ve manzaranın çağrıştırdığı âhiret dirilişini anlatır:

> "O, rahmetinin önünde müjde diye rüzgarı gönderendir. Rüzgar ağır bir bulut yüklenince bulutu ölü bir şehre sürdük; onunla suyu indirdik ve o suyla her çeşit meyveden çıkardık. Ölüleri de böyle çıkaracağız; belki düşünür anlarsınız."[175]

Kur'an'ın nihaî mânaya münhasır tabiat konuşması o kadar prensipli bir açıklamadır ki, nübüvvet makamına, doğal varoluşa dair yöneltilen sorular Kur'an tarafından ancak metafizik düzeyde değerlendirilmiştir; mesela dağlar hakkında bir soruya kıyamet vaktindeki yıkılışlarına atıfla, ay'ın evreleri hakkında bir soruya takvim nimetine nisbetle cevap verilmiştir.[176] Söz konusu açıklama prensibinden çıkan şudur: Kur'an "tabiat tarihi" yapmadığı gibi "tabiat bilimi" de yapmıyor; aksine, sadece metafizik yapmakla yetiniyor. Bu yüzden Kur'an tabiatın yaratılışına dair anlatımında tarihe ve gözleme konu olan unsurlara asgari miktarda yer vermiştir.[177]

Kur'an'ın tabiatın nihaî mânasına dair açıklamasında, metafiziğin ana meselesini ifade eden "Ben kimim ve bütün bunların mânası ne?" sorusu bütünüyle "yaratılış" kavramı ekseninde cevap bulur. Bu cevap, metafiziğin dört temel meselesine nazaran kısaca şöyle ifade edilebilir:

1. Allah'ın ezelî-ebedî hakikati, yokluğun yerine varlığın esas olmasını, yaratma iradesi de tabiatın vücudunu açıklar.[178]
2. Tabiat, Yaradan'ın ulûhiyetine ait mutlak değerlerin tanınması, ibadet ve ahlak içinde takdir edilmesi gayesiyle varedildi/varedilmekte.[179]
3. Tabiat, Yaradan'ın hikmetli ve kudretli emrinin etkisiyle varedildi/varedilmekte.[180]
4. Tabiat, Yaradan'ın emriyle bozulup yıkılacak, ebediyet için yeni bir tabiat kurulacak, her insan ferdi yeniden yaratılıp canlandırılacak, dünyada geçen ömründen yargılanacak, Yaradan'ın adaleti, merhameti, cömertliği uyarınca her ferde müstahakkı verilecek, ya felah ya hüsran diyarında ölümsüz kılınacaktır.[181]

Kur'an, bu temel üzere beyan ettiği metafizik öğretisini, Yaradan'ın müteal zâtını tafsilen tanıtarak temellendirir. Yukarıya atıfla söylersek, Kur'an, Tanrı'nın kimliğini

---

[175] el-A'râf 7/57.
[176] el-Bakara 2/189; Tâhâ 20/105-107.
[177] Krş. Thomas J. O'Shaughnessy, *Creation and the Teaching of the Qur'an*, Roma 1985, s. 53.
[178] Bk. el-Bakara 2/255; Âl-i İmrân 3/2.
[179] Bk. Hûd 11/7; ez-Zâriyât 51/56; el-Mülk 67/2.
[180] Bk. el-Bakara 2/117; el-En'âm 6/73; en-Nahl 16/40; Meryem 19/35; Yâsîn 36/82.
[181] Bk. et-Tekvîr 81/1-14; el-İnfitar 82/1-5; el-İnşikak 84/1-15.

açıklamak suretiyle metafiziğin temelini belirler; teolojik ihtilafları halletmek suretiyle metafizik ihtilafları giderir. Bu öğreti içinde Yaradan'ın varlığının mesele yapılmadığı söylenebilir. Onun yerine, Kur'an, sözü, bir olgu olarak tabiatın anlamlı ve kıymetli yaratılışından başlatıyor, mânidar doğal varoluşu gerçek kılan nihaî iradeyi açıklıyor.[182] Buna göre, Kur'an, tabiat bilimi yapmadığı gibi "tabiat teolojisi" de yapmıyor; yani tabiatın yaratılış özelliklerine istinaden Yaradan'ın varlığını ispat etmeye çalışmıyor. Kur'an'ın bu "mebâdî" mantığı, kısaca, "Tanrı kimse yaratıcı odur." cümlesinde ifadesini bulur. Kur'an'ın metafizik öğretisinin temelinde "ulûhiyet kimin" sorusunun yatıyor olduğu, şu örnek beyanda görülebilir:

> "De ki: Hamd Allah'a; ve selam seçtiği kullarına. Allah mı hayırlı yoksa O'na ortak saydıklarınız mı? Gökleri ve yeri yaratan, gökten size su indiren mi—ki o suyla güzel bahçeler bitirdik, ağacını bitirmenin elinizden gelmediği? Allah ile beraber bir tanrı mı? Hayır onlar hakikatten dönen bir toplum. Yeri durulur kılan, arasında ırmaklar yapan, ona sabit dağlar diken, iki deniz arasına engel koyan mı? Allah ile beraber bir tanrı mı? Hayır onların çoğu bilmiyor. Darda kalmışa Ona yakardığında cevap veren, fenalığı gideren, yerde sırayı size veren mi? Allah ile beraber bir tanrı mı? Çok az düşünüyorsunuz. Karanın ve denizin karanlıklarında size yol gösteren, rüzgarı rahmetinin öncesinde müjde diye gönderen mi? Allah ile beraber bir tanrı mı? Allah ortak saydıkları şeylerden yücedir. Yaratmayı başlatan sonra yineleyen, sizi gökten ve yerden besleyen mi? Allah ile beraber bir tanrı mı? De ki: Kanıtınızı getirin eğer doğru kişilerseniz."[183]

Bu noktada, Kur'an'ın metafizik öğretisinin başlangıç noktasının, en büyük söylemi durumundaki "*Lâ ilâhe illallah.*" (Allah'tan başka tanrı yoktur.) hükmü olduğu belirginlik kazanıyor.[184] Kur'an bu "vahdet" hükmüyle, ulûhiyeti mutlaka Allah'a nisbet eder; O'ndan başkasına yapılan ulûhiyet atıflarını (*şirk*) batıl sayar.[185] Devamında, Kur'an, Yaradan'ın kimliğinin mufassal vechelerini açıklar, O'nu tarif ve takdim eder. Kur'an bu tarif ve takdimi, "en güzel isimler" olarak andığı ilahî ünvanları çok yönlü ve zengin bir üslupta anlatarak yapar.[186] Buna göre, herşeyden önce, tabiatın varoluş değerleri (güzellik, incelik, hoşluk, düzgünlük, ölçülülük vb. nitelikler) Yaradan'ın kemal

---

[182] Krş. Bekir Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, Ankara 1995, s. 21.
[183] en-Neml 27/59-64.
[184] Krş. İsmail R. Farukî, *al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life*, International Institute of Islamic Thought, Herndon, Virginia, 2000, s. 18; Hüseyin Atay, *İslamın İnanç Esasları*, Ankara 1992, s. 70.
[185] Bk. el-Bakara 2/22; el-A'râf 7/190; Yûnus 10/107; el-Mü'minûn 23/117; el-Ankebût 29/42; Sebe 34/22; Fâtır 35/40; ez-Zümer 39/63; ez-Zuhruf 43/85.
[186] Bk. el-A 'râf 7/180; el-İsrâ 17/110; Tâhâ 20/8; el-Haşr 59/24.

vasıflarına (ilim, hikmet, kudret, merhamet, ihsan, kerem… gibi sıfatlara) işaret eder; O'nun, alîm, hakîm, kadîr, rahîm, muhsin, kerîm… gibi kâmil isimlerini anlatır, hatırlatır. Bu yüzden Kur'an lisanında söz konusu doğal değerlere "âyet" (alâmet, işaret) adı verilir.[187] Öyle ki, yaratılış ayetleri, görünüşçü büyülenmenin sebep olduğu unutkanlığa ve anlayışsızlığa karşı, muttasıl bir "hatırlama" (*zikr*) ve "anlama" (*tezekkür*) imkanı sunar.[188] Bu "metafizik duyarlılık" veya "gayb hassasiyeti" insanın kararlı bir tevhîd şuuru içinde yaşamasını sağlar ki müslüman ahlakının temeli budur.[189] O kadar ki, tevhîd şuuruna mâtuf olmak üzere, doğal varoluşu daima müteal Yaradan'a nisbetle değerlendirmek işlevinde birçok gündelik zikir ifadesi, Kur'an referanslı müslüman ahlakında yer almıştır:

- "*Bismillah*"[190] (Allah'ın adıyla) —Doğal bir işi gerçekleştirirken Yaradan'ın hükmünü hatırlayarak O'nun merhametli iradesine müracaat etmeyi belirtir.
- "*Sübhânallah*"[191] (Allah yücedir) —Yaradan'ın mutlak yüceliğini hatırlayarak bütün doğal durumları O'nun mukaddes hikmetine nisbetle anlamayı belirtir.
- "*Elhamdülillah*"[192] (Övgü Allah'a) —Tabiatta nihaî hükmün Yaradan'a ait olduğunu hatırlayarak hayatın bütün değerini O'nun ihsankâr emrine atfetmeyi belirtir.
- "*Allahu ekber*"[193] (Allah daha büyüktür) —Doğal unsurların görkemine karşılık Yaradan'ın haşmetini hatırlayarak tabiat içinde ezginliğe yer olmadığını belirtir.
- "*İnşâallah*"[194] (Allah isterse) —Her doğal olayın ancak Yaradan'ın iradesiyle gerçekleştiğini hatırlayarak O'nun hikmetine teslim olmayı belirtir.
- "*Mâşâallah*"[195] (Allah böyle istemiş) —Doğal değerlerin ancak Yaradan'ın iradesinden kaynaklandığını hatırlayarak O'nun kadrine hürmet etmeyi belirtir.
- "*Eûzü billah*" (Allah'a sığınırım)[196] —Tabiatın her türlü şerri üzerinde Yaradan'ın hükmünü hatırlayarak O'nun merhametine başvurmayı belirtir.
- "*Hasbunallah/Hasbiyallah*"[197] (Allah bize/bana yeter) —Doğal olayların baskısına karşı Yaradan'ın kudretini hatırlayarak âcizlikten arınmayı belirtir.

---

[187] Bk. el-Bakara 2/164; Âl-i İmrân 3/190; el-Hicr 15/75; el-Câsiye 45/5.
[188] Bk. Âl-i İmrân 3/41; en-Nahl 16/13; eş-Şu'arâ 26/227; Gafir 40/13.
[189] Krş. Hâlis Albayrak, *Kur'an'da İnsan-Gayb İlişkisi*, İstanbul 1993, s. 256, 279, 286; Ömer Aydın, *Kur'an-ı Kerîm'de Îmân-Ahlâk İlişkisi*, İşaret Yayınları, İstanbul 2007, s. 82, 83.
[190] el-Fâtiha 1/1; el-Mâide 5/4; el-Hacc 22/36.
[191] el-Enbiyâ 21/22; er-Rûm 30/17; ez-Zuhruf 43/82.
[192] el-Fâtiha 1/2; el-En'âm 6/1; el-A'râf 7/43; Yûnus 10/10.
[193] en-Nisâ 4/34; er-Ra'd 13/9; el-Hacc 22/62.
[194] el-En'âm 6/80; el-A'râf 7/89; el-Kehf 18/24.
[195] el-Kehf 18/39; el-İnfitar 82/8.
[196] el-Mü'minûn 23/97; el-Felak 113/1; en-Nâs 114/1.

- "*Lâ havle ve lâ kuvvete illâ billah*"[198] (Güç ve kuvvet yalnız Allah ile) —Doğal güçlerin Yaradan'ın emrine ait olduğunu hatırlayarak kadere ayak uydurmayı belirtir.
- "*İnnâ lillah ve innâ ileyhi râciûn*"[199] (Allah'a aidiz ve O'na dönmekteyiz) —Tabiat içinde insan ferdinin Yaradan'a ait olduğunu hatırlayarak ümitle yaşamayı belirtir.

Bu tür zikirlerle doğal varoluşu daima Yaradan'a nisbetle değerlendirmek, pratik ve teorik natüralizmden uzaklaşmayı ve böylece nihilizmden kurtulmayı sağlar. Önce, pratik natüralizm içinde metafizik dalgınlığın gündelik hayatı nihaî mânadan koparıp anlamsız kılması (gün ve geceyi hiçliğe atması) tehlikesine karşılık, her bir yaşantı münasip bir zikir eylemi içinde kalıcı değer kazanır; hayatın iyiliği birikir. Sonra, teorik natüralizm içinde ölümün bir bütün ömrü nihaî değerden koparıp anlamsız kılması (bir ömrü hiçliğe atması) tehlikesine karşılık, ömür bir uzun zikir tecrübesi olarak nihaî bir değere ulaşır; ebediyet ümidine mesnet olur. Hazret-i Peygamber'in (*aleyhisselam*) gündelik hayatı ve bir bütün ömrü, siyer ve sîret literatürünün tanıklığı üzere, söz konusu "değerlendirme" ameliyesinin mükemmel bir örneğidir.[200] O kadar ki, ölüm döşeğinde son söz makamında müstesna bir zikri tercih etmesi, bir bakıma, bu ameliyenin özeti olmuştur. Görünüş olarak tabiatın sınırında durduğu hengâmda, Yaradan'ın müteal makamına teveccüh ederek, son nefesine dek, "*En yüce dosta..*" demiştir.[201]

---

197 Âl-i İmrân 3/173; et-Tevbe 9/59; ez-Zümer 39/38.
198 el-Bakara 2/165; el-Kehf 18/39.
199 el-Bakara 2/156.
200 Allah Resulü'nün "zikir" pratiğine ait kapsamlı bir koleksiyon için bk. Nevevî, *Hilyetü'l-ebrâr ve şi'âru'l-ahyâr*, (nşr. Alî eş-Şürbecî, Kasım en-Nûrî), Risale, Beyrut 1992, s. 45 vd.
201 Bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1992, IV, 267; İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-Nebeviyye ve ahbâru'l-Hulefâ'*, el-Kütübü's-Sekafiyye, Beyrut 1987, s. 400.

İkinci Bölüm

TABİATIN KAYNAĞI OLARAK ALLAH'IN YARATMA EMRİ

I.

YARADAN'IN HİKMETLİ İRADESİ

1. İlahî İradenin Tabiatı Belirlemesi

Girişte belirttiğimiz üzere, Allah'ın yaratma emri O'nun iradesine istinad eder. Cenab-ı Hakk'ın yaratma iradesi, literatürde, "varetmek" anlamında "tekvîn" kelimesine izafe edilerek, "tekvînî irade" şeklinde anılır.[1] Emir âyetinin açıkça bildirdiği gibi, Allah'ın birşey yaratması, o şeyin varlığını istemesine bağlıdır. Öyle ki, emir "iradî buyruk" anlamına geldiğinden, yaratma emrinin iradeye istinadı muhakkaktır. Buna göre, Yaradan'ın herhangi birşeyin varolmasını istemesi, doğal sürecin nihaî dayanağıdır; klasik tabirle söylersek, ilahî irade, doğal varoluşa "mebde" olmaktadır. Bu, girişte değindiğimiz "vahdaniyet" ilkesinin ifadesidir; çünkü yaratıcı iradenin sadece Allah'a ait olması, tabiatın bütünüyle O'nun iradesine dayanması anlamına gelir.[2] "Yaratılış" terimini, genel mânada değil de, "tabiatın anlamlı ve değerli varoluşu" mânasında aldığımızda, doğal varoluşun yaratıcı bir iradeye dayanması muhakkak olur. Şöyle ki, bu hususi mâna bakımından "yaratmak" fiili mutlaka "irade" belirtir; iradesiz bir sanattan bahsetmek mümkün olmadığı gibi, tabiatın anlamlı ve değerli varoluşu

[1] İzmirli, *Muhassalü'l-kelâm ve'l-hikme*, İstanbul 1336, s. 45; Yusuf Şevki Yavuz, "İrade", *DİA*, İstanbul 2000, XX, 380.
[2] Bk. Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, Kahire 1978, s. 38.

anlamında iradesiz bir yaratılıştan bahsetmek imkansızdır; şu halde, yaratılış manzarası olarak tabiat, Yaradan'ın iradesini muhakkak ispat eder.[3] Demek, tabiatın anlamlı ve değerli varoluşu itibariyle, tabiatın bir yaratma iradesine delaleti mutlak sayılır. Bu açıdan, tabiatın varoluşunu bir yaratma iradesine atıfta bulunmaksızın açıklamaya çalışan maddeci natüralizmin bir mantık boşluğu barındırdığı söylenebilir. O kadar ki, anlamlı ve değerli yapısıyla tabiatın yaratılışını "iradesiz yapım" şeklinde tanımlamak, "iradesiz idare" ibaresi türünden sofistçe bir çelişki içerir. Evrimci natüralizme ait "yaratıcı tesadüf" ibaresi böyle bir çelişki örneğidir; tabiatın anlamlı ve değerli varoluşunu irade barındırmayan bir faktöre atfeder çünkü. Evrimci natüralizme ait hemen bütün teorik problemler bir bakıma söz konusu çelişkiden kaynaklanır. Kısaca, anlamlı ve değerli varoluşuyla tabiat ancak bir yaratma iradesine atıfla tamamen açıklanabilir. Başka deyişle, yaratılış manzarası olarak tabiata bakmak, yaratıcı bir iradesinin hükmüne şahit olmak demektir.

Kur'an, tabiatın varoluşuna hükmeden yaratıcı iradenin mutlaka Allah'a ait olduğunu bildirir.[4] Bu, girişte geçtiği üzere, Cenab-ı Hakk'ın ortak kabul etmeyen ulûhiyetinin ifadesidir. Buna göre, tabiat ancak Allah'ın mülkü olarak varolur. Kur'an, Allah'ın tabiata mutlak mâlik olduğunu açıklar; göklerde ve yerde ne ve kim varsa, mutlaka O'nun hükmünde bulunduğunu belirtir.[5] Bu yüzden Kur'an, Yaradan'ı, "mutlak hükümdar" anlamında "el-melik" sıfatıyla anar.[6] Bu sıfat, "Göklerde ve yerde büyüklük O'nundur."[7] ilahî sözünün belirttiği "mutlak azamet" mânasına eşdeğer sayılır. Kur'an, ilahî azamet itibariyle herşeyin Yaradan'a boyun eğdiğini vurgular.[8] Boyun eğmek (*kunût*) vasfı ayrıca "önünde eğilmek" (*secde*) sözüyle dile getirilir; kâinatta herşeyin ve herkesin O'na secde ettiği bildirilir.[9] Bu, her türlü "şirk" kabulünü iptal edecek şekilde, varoluşa bir tek mutlak iradenin hükmettiğini anlatır. Kur'an, bu bakımdan, Allah'tan başka yalvarılan mercilerin, O'nun iradesine ortak tutulan sözde tanrıların, kâinatta hiçbir şeye, bir tek çekirdeğe hatta zerreye bile mâlik olmadığını ilan eder.[10] Kur'an bu meyanda daima vahdet prensibini hatırlatır:

---

3 Krş. Bâkıllânî, *et-Temhîd*, Kahire 1947, s. 56; Fahreddîn er-Râzî, *el-Mesâilü'l-hamsûn* (nşr. Ahmed Hicazî es-Seka), el-Mektebü's-Sekafî, Kahire 1989, s. 48.
4 Bk. el-Bakara 2/22; el-A'râf 7/190; Yûnus 10/107; el-Mü'minûn 23/117; el-Ankebût 29/42; Sebe 34/22; Fâtır 35/40; ez-Zümer 39/63; ez-Zuhruf 43/85.
5 Tâhâ 20/6; el-Mülk 67/2.
6 Tâhâ 20/114; el-Mü'minûn 23/116; el-Haşr 59/23.
7 el-Câsiye 45/37.
8 el-Bakara 2/116; er-Rûm 30/26.
9 er-Ra'd 13/15; en-Nahl 16/49; el-Hac 22/18.
10 el-Furkan 25/3; el-Ankebût 29/17; Sebe 34/22; Fâtır 35/13.

“O hükmüne hiç kimseyi ortak kabul etmez.”[11]

Bu örnek ifade, edebî açıdan, mülkünde başka hâkimler barındırmayan hükümdar teşbihindedir. Kur’an, söz konusu teşbih bakımından, göklerin ve yerin mülkünün Allah’a ait olduğunu vurgular; kâinatı uçsuz bucaksız bir ülkeye benzeterek, Yaradan’ı bu ülkenin mutlak güçlü hükümdarı makamında tasvir eder.[12] Ülkesine mutlak hâkim hükümdar teşbihinin, Yaradan’ın tabiatla münasebeti açısından en uygun tasvir üslubu olduğu düşünülebilir.

Yaradan’ın tabiata mutlaka hükmetmesi, iradesiyle, doğal varoluşu mutlaka kuşattığı anlamına gelir. Bu mutlak ihata, doğruca, tabiatın bütünüyle Yaradan’ın bilgisi üzere gerçekleştiğini anlatır. Kısaca, varoluşa mutlaka hükmetmesi bakımından, herhangi birşeyin O’nun bilgisinin dışında kalması düşünülemez.[13] Kur’an, Allah’ın, umûmen herşeyi ve hususen insan hayatını mutlak surette kuşattığını bildirir.[14] Kur’an’ın ilgili beyanı şöyle özetlenebilir: Varoluşun geleceği Allah’ın hükmünde, geleceğin bilgisi O’nun nezdindedir.[15] İleride neler yaşanacağını Allah’tan başka kimse bilemez; hiç kimsenin, yarın başına neler geleceğini ve sonunda nerede öleceğini bilmediği gibi.[16] Allah, insanların dünyada tek tek nasıl bir hayat süreceğini, ömürlerini ne şekilde tamamlayacağını bilir.[17] Kıyametin nasıl meydana geleceği, mahşer gününde neler olacağı, hesaba çekilen kişilerin Allah’a nasıl cevap vereceği, günahkâr kişilerin birbirlerine neler söyleyeceği, nihayet kimin cennete gireceği ve kimlerin azaba mâruz kalacağı... Yaradan’ın mâlumudur.[18] Cenab-ı Hakk’ın, varoluşta herşeye mutlak bir irade üzere hükmetmesi, Kur’an lisanında, kuşatmak anlamında “ihata” kavramından başka, “sayım” anlamında “ihsâ” kavramıyla da dile getirilir.[19] Bu kavram, kainatta her bir şeyin, tek tek, ilahî irade tarafından belirlendiğini anlatır.

---

[11] el-Kehf 18/26
[12] el-Bakara 2/107; Âl-i İmrân 3/189; el-Mâide 5/17; et-Tevbe 9/116; en-Nûr 24/42.
[13] Krş. Eşarî, *el-İbâne ‘an usûli’d-diyâne*, Riyad 1400, s. 92; Fahreddîn er-Râzî, *el-Mesâilü’l-hamsûn fî usûli’d-dîn*, Kahire 1989, s. 49; Bağdâdî, *Usûlü’d-dîn*, Beyrut 1981, s. 95; Teftâzânî, *Şerhu’l-Makāsıd*, İstanbul 1277, II, 95.
[14] Âl-i İmrân 3/120; en-Nisâ 4/108, 126; el-Enfâl 8/47; Hûd 11/92; el-İsrâ 17/60; Fussilet 41/54; et-Talak 65/12.
[15] el-En‘âm 6/58; Yûnus 10/20; Hûd 11/123; en-Nahl 16/77.
[16] Âl-i İmrân 3/179; el-En‘âm 6/59; en-Neml 27/65; Lokmân 31/34.
[17] Muhammed 47/19.
[18] İbrâhîm 14/44; en-Nahl 16/86; Meryem 19/70; Tâhâ 20/104; Lokmân 31/43; Sebe 34/32; en-Nebe 78/40; el-Mesed 111/3.
[19] Yâsîn 36/12; el-Cin 72/28.

Yaradan'ın, tabiatın varoluşunu bütün ayrıntısıyla belirlemesi, itikad geleneğinde, "kader" kavramı altında değerlendirilir.[20] Literatürde aynı mâna için çeşitli terimler kullanılıyor olsa da, birleştirici bir terim olarak kader, kainatta her bir şeyin, Yaradan tarafından "takdîr" edilmesini (hikmetle belirlenmesini) ve böylece bütün varoluşun ilahî takdîr üzere gerçekleşmesini anlatır.[21] Müslüman lisanında kader daha çok insan hayatının ilahî irade tarafından takdîr edildiğini anlatmak için kullanılsa da, mutlak kullanımında kader bütün bir varoluşun takdîrini ifade eder.[22] Aslında, kader, ilahî vahdetin, yani Allah'tan başka yaratıcı olmadığı akidesini ifade eder; çünkü Allah herşeyin yaratıcısı olduğuna göre, herşey O'nun takdîr etmesiyle gerçekleşir.[23] Bu, Arap lisanında, yaratma (*halk*) fiilinin takdîr etmek anlamında kullanılmasında belirgindir; belirlemeksizin yaratmak anlamlı değildir.[24] Bu kullanım, Kur'an'ın lisanına da uygundur. Kur'an "kader" kelimesiyle varoluşun belirli değerlere (ölçülere) göre yaratıldığını anlatır.[25] Bu konuda geçen genel beyanlara şunlar misal verilebilir:

> "Herşey O'nun nezdinde bir ölçüyledir."[26]
>
> "Allah herşeye muhakkak bir ölçü kılmıştır."[27]
>
> "Hiçbir şey yok ki hazineleri nezdimizde olmasın; onu ancak mâlum bir ölçüyle indiririz."[28]

Kur'an, müşahhas olarak, gece ve gündüzün belirli sürelerde yaratılmasını, Yaradan'ın takdîri olarak anar.[29] İnsanın yaratılışına ait biçimlerin, güneşin ve ayın hareketlerinin, Allah tarafından takdir edildiğini bildirir.[30] Gökten yağmurun bir kader üzere

---

[20] Bk. Sâbûnî, *el-Bidâye* (nşr. Bekir Topaloğlu), Ankara 1995, s. 78; Aliyyü'l-Kari, *Şerhu Kitabi'l-Fıkhi'l-ekber*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1984, I, 22; Birgivî, *Ravzâtü'l-cennât*, İstanbul 1305, s. 21;.
[21] Bk. Mâtürîdî, *et-Tevhîd* (nşr. Fethullah Huleyf), Beyrut 1986, s. 307; Nesefî, *et-Temhîd fî usûli'd-dîn* (nşr. Abdülhayy Kabil), Kahire 1987, s. 82; Muhammed Selâme Cebr, *el-İnsân beyne'l-cebr ve'l-ihtiyâr*, Kuveyt 1980, s. 23.
[22] Krş. Yusuf Şevki Yavuz, "Kader", *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, 59.
[23] Bk. Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, I, 201; Gaznevî, *Usûlü'd-dîn*, Beyrut 1998, s. 184; İbn Teymiyye, *el-Kaza' ve'l-kader*, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1991, s. 87; Beyâzîzâde, *el-Usûlü'l-münîfe* (nşr. İlyas Çelebi), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, İstanbul 1996, s. 65.
[24] Zeccâc, *Tefsîru esmâi'llâhi'l-hüsnâ* (nşr. Ahmed Yusuf ed-Dekkak), Dâru'l-Me'mûn li't-türâs, 1986, s. 35.
[25] Yûnus 10/5; Tâhâ 20/40; el-Furkan 25/2; el-Kamer 54/49; el-Mürselât 77/22; Abese 80/19.
[26] er-Ra'd 13/8.
[27] et-Talâk 65/3.
[28] el-Hicr 15/21.
[29] el-Müzzemmil 73/20.
[30] Yâsîn 36/38.

indirildiğini söyler.[31] Rızkın kullara ancak Yaradan'ın irade ettiği bir ölçüde ihsan edildiğini belirtir.[32]

Kader, doğal varoluşun ancak ilahî takîre göre gerçekleştiğini anlattığına göre yaratılış ilkesine eşdeğer bir kavramdır. Buna göre, her yaratma emri bir ilahî takdîr ifade eder. Kur'an, bu meyanda, ilahî emrin ancak belirlenmiş bir ölçü üzere olduğunu beyan eder.[33] Bu aslında, her yaratma emrinin, hikmetle irade edilen bir buyruk, şu halde hakikatle söylenen ilahî bir söz olduğu anlamına gelir. Kur'an, bu yüzden, ilahî emri kimi zaman "söz" şeklinde anar; Allah'ın, gerçeği, sözleriyle (*kelimât*) sağladığı belirtilir.[34] Bu, kısaca, Allah'ın, buyurmak ile varettiğini anlatır. Bu doğrulutuda, Kur'an, bir durumun hikmetle belirlenmesini "sözün geçmesi" (*sebkatü'l-kelime* ve *sebkatü'l-kavl*) şeklinde tabir eder.[35] Mukadder durumun kudretle buyurulması, yani yaratılması ise, "emrin gelmesi" (*mecîü'l-emr* ve *ityânü'l-emr*) ve "sözün gerçek olması" (*hakku'l-kelime* ve *hakku'l-kavl*) şeklinde tabir edilir.[36] Bu ikinci mâna, ayrıca, "emrin açığa çıkması" (*zuhûru'l-emr*) ve "emrin yerine getirilmesi" (*kazâu'l-emr*) tabirleriyle dile getirilir.[37] Bu son tabir (*kazâ*) ayrıca "emri hükme bağlamak" anlamında takdîr karşılığında da kullanılır.[38] Bütün bu mânalar emir âyetince ifade edilir:

> "Bir emre hükmettiğinde, ona sadece ol der, böylece olur."[39]

Kur'an, ayrıca, her yaratma emrinin, hikmetli bir hüküm makamında, ilahî bir yazımda yer aldığını açıklar. Bu, kısaca, tabiatın kaderinin kaydedilmesi anlamına gelir. Kur'an, tabiatta yaş kuru, küçük büyük, gizli açık, ne varsa, hepsinin apaçık bir yazımda yeraldığını söyler.[40] Örneğin, her "ecel" (son vakit) için belirli bir yazım bulunur.[41] Bu itibarla, herkesin ömrü yazılmıştır.[42] Her canlı ancak Allah'ın izniyle ve yazılmış bir ecel üzere ölür.[43] Allah kime ne yazmışsa ondan başkası başına gelmez.[44] Toplumların

---

[31] el-Mü'minûn 23/18; ez-Zuhruf 43/11.
[32] eş-Şûrâ 42/27.
[33] el-Ahzâb 33/38.
[34] el-Bakara 2/124; el-Enfâl 8/7; Yûnûs 10/82; eş-Şûrâ 42/24.
[35] Hûd 11/40, 110; Tâhâ 20/129; Fussilet 41/45.
[36] el-Bakara 2/109; Yûnus 10/24, 33; Hûd 11/40, 58; en-Nahl 16/1, 33; el-İsrâ 17/16; el-Kasas 28/63; es-Secde 32/13; Yâsîn 36/70; ez-Zümer 39/71; el-Mü'min 40/6; Fussilet 41/25; el-Ahkaf 46/18.
[37] el-En'âm 6/8; el-Enfâl 8/42; et-Tevbe 9/48; Hûd 11/44; Meryem 19/21, 39.
[38] Yûsuf 12/41; el-Hicr 15/66.
[39] Âl-i İmrân 3/47; Meryem 19/35.
[40] el-En'âm 6/59; Hûd 11/6; en-Neml 27/75; Sebe 34/3.
[41] er-Ra'd 13/38.
[42] Fâtır 35/11.
[43] Âl-i İmrân 3/145.
[44] et-Tevbe 9/51.

ölümleri de satır satır yazılmıştır.[45] Tabiatın kaderinin bütün ayrıntısıyla kayda geçmesi, Yaradan'ın hâkimiyetinin tescil edilmesi anlamına gelir. Bu tescil mânası, bir padişahın, icraatına ait buyruklarını "ferman" hâlinde yazdırmasına teşbih edilebilir. Söz konusu tescil, insanların, Yaradan'ın mutlak hâkimiyetini anlamalarına, iradelerinin sınırını farketmelerine, böylece kulluğun zaruretini kavramalarına mâtuf kabul edilebilir:

> "Yerde vuku bulan veya başınıza gelen herhangi bir durum yok ki biz onu varetmeden önce bir yazımda yeralmasın. Bu Allah için kolaydır. Böylece elinizden çıkana üzülmeyesiniz ve O'nun size verdiğiyle şımarmayasınız. Allah kendini beğenip övünen kimseleri sevmez."[46]

Yaratılış hükümlerinin yer aldığı mukaddes kader kaydı, müteal ve mukaddes bir mâhiyette olduğundan, herhangi bir dünyevî yazıma kıyasla tasavvur edilmesi anlamlı değildir. Kur'an, kader kaydının mâhiyetini tasvir etmeksizin, ondan, "apacık bir kitap" (*kitâbün mübîn*) olarak bahseder; kâinatta herşeyin bu kitaba uygun gerçekleştiğini bildirir.[47] Kur'an, müteal kader kaydını ayrıca "apaçık bir rehber" (*imâmün mübîn*) adıyla anar.[48] Bu adlandırma, kader kitabının, varoluş hikmeti açısından tabiata "kaynak" olduğunu belirtir. O kadar ki, doğal varoluşun, kader kitabının bir izdüşümü olduğu söylenebilir.[49]

2. İlahî İradenin Hikmete Uygunluğu

Yaratılış ilkesine göre, tabiatın anlamlı ve değerli varoluşu, Yaradan'ın hikmetle varetmesinin sonucudur. Kısaca, ilahî hikmet, doğal varoluşa ait bütün mâna ve kıymetin nihaî kaynağıdır. Bir vasıf olarak "hikmet" gerçeği bilmek ve gerçeğe göre davranmak anlamına gelir; bu yüzden hikmetli işler "hakk" (sâhi), hikmetsiz işler ise "bâtıl" (asılsız) şeklinde anılır.[50] Buna göre, ilahî hikmet, Yaradan'ın mukaddes bir vasfıdır; herşeyin gerçeğini bilmesi ve gerçeğe uygun irade etmesi anlamına gelir.[51] Kur'an, Yaradan'ın mutlaka gerçek üzere hükmettiğini, hiçbir işinin asılsız olmadığını

---

45 el-İsrâ 17/58.
46 el-Hadîd 57/22, 23.
47 el-En'âm 6/59; Yûnus 10/61; Hûd 11/6; en-Neml 27/75; Sebe 34/3.
48 Yâsîn 36/12.
49 Krş. Râğıb el-İsfehânî, *el-İ'tikadât*, Beyrut 1988, s. 276.
50 Nesefî, *Tebsıratü'l-edille* (nşr. Claude Salâme), Dımeşk 1993, I, 384.
51 Beyhakī, *Şuabü'l-îmân*, Beyrut 1990, I, 121; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, "hkm" md.

bildirir.[52] Bu anlamda Kur'an'da Cenab-ı Hakk "el-hakîm" (mutlak hikmetli) sıfatıyla anılır.[53] Bu sıfat, Allah'ın gayesiz davranmaktan mukaddes olduğu, her işinin hakikat taşıdığı şeklinde tarif edilmiştir.[54] Hakîm sıfatı, söz konusu tarif itibariyle, Allah'ın emrinde mutlak hakikat bulunduğunu anlamında "el-hakk" (mutlak gerçek) sıfatıyla eşanlamlı sayılır.[55] Tabiatın anlamlı ve değerli varoluşu, Yaradan'ın hikmetine şahitlik eder. Öyle ki, "yaratmak" kelimesini hususen "anlamlı ve değerli biçimde varetmek" şeklinde aldığımızda, yaratılış manzarası olarak tabiatın hikmet belirttiği muhakkaktır. Bu hususi mâna açısından, tıpkı "iradesiz yaratılış" sözü gibi "hikmetsiz yaratılış" sözü de mantıksal bir çelişki taşır.

Yaratılışın ilahî hikmete şahitlik etmesi, literatürde, tabiatın mânidar yapısı ile sanatlı bir eser arasında kıyas kurularak anlatılır; sanatlı eser gibi tabiatın da hikmetle varedildiği muhakkak görülür.[56] Bu mantığa göre, tabiatın varoluşunu yaratılış hikmetine atıfta bulunmaksızın konuşmak anlamsız olduğu gibi, Yaradan'ın iradesini O'nun hikmetine atıfta bulunmaksızın konuşmak da anlamsızdır. Buna rağmen, Eşarî literatüründe, ilahî irade ile ilahî hikmet arasındaki alâkayı mutlak görmeyen bir kelama rastlanır. Bu şâz kelam, tarihî açıdan, Mutezile'nin ilahî adalet hesabına ilahî iradeye zorunluluk nisbet etmesine mukabil doğmuş olup, kısaca, ilahî iradeyi herhangi bir gaye ile sınırlamanın uygun olmadığını öngörür. Mutezile'nin adalet söylemine göre, Allah'ın maslahata göre hükmetmesi zorunludur; aksi halde Allah'a "haksızlık" (*zulm*) ve "anlamsızlık" (*sefeh*) isnat edilmiş olur.[57] Eşarîler, bu "zorunluluk" (*vücûb*) sözünün doğurduğu rahatsızlıktan olacak, ilahî iradenin mutlaklığını vurgulamak amacıyla, ilahî hikmet hakkında menfî bir spekülasyon ürettiler; Cenab-ı Hakk'ın yaratma fiilinde herhangi bir maksat ve gaye bulunmadığını, çünkü O'nun hiçbir şeyi maslahat gereği yapmak zorunda olmadığını ileri sürdüler.[58] Bu marjinal söylemde "hikmet" kavramının içeriksiz kaldığı ortada; çünkü ilahî iradenin hiçbir değer gözetmediği farzedilmiş oluyor. Oysa bu Eşariyye'nin genel kelamına aykırıdır. Doğrusu, söz konusu marjinal söylem, Mutezile'nin "zorunluluk" ifadesine tepki

---

[52] Hûd 11/45; en-Nûr 24/18; er-Rûm 30/8; ed-Duhân 44/4; et-Tîn 95/8.
[53] el-Bakara 2/32, 129, 209; Âl-i İmrân 3/6, 18, 58; en-Nisâ 4/26; en-Nahl 16/60; Lokmân 31/27.
[54] Fahreddîn er-Râzî, *Levâmiu'l-beyyinât*, Mısır 1323, s. 210.
[55] Bk. Zeccâcî, *İştikaku esmâillah*, Beyrut 1986, s. 178.
[56] Eşarî, *el-Luma'*, Kahire 1975, s. 24; Bâkıllânî, *el-İnsaf*, Beyrut 1986, s. 53; Fahreddîn er-Râzî, *el-Erba'în fî usûli'd-dîn*, Kahire 1986, I, 188; a. mlf., *el-Metalibü'l-'âliye*, Beyrut 1987, III, 107.
[57] Kadî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, Kahire, ts., VI, 48-49.
[58] Bâkıllânî, *et-Temhîd*, Kahire 1947, s. 50; Fahreddîn er-Râzî, *el-Mesâilü'l-hamsûn fî usûli'd-dîn*, Kahire 1989, s. 62; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm* (nşr. Hasan Mahmud Abdüllatif), Kahire 1971, s. 224.

olarak, “adalet” tartışmalarına münhasır kalır; Eşariyye’nin sistemli kelamını temsil etmez. Eşariyye, sistemli kelâmında, ilahî hikmeti sahih mânasıyla tarif eder, Allah’ın her hükmünde hikmet bulunduğu vurgulanır.[59] Bu, Mâtürîdî kelamının hikmet tarifi ve vurgusuyla aynıdır: Maslahata göre hükmetmek iradenin kemalini belirtir; ilahî hükümler mutlaka iyilik ve güzellik ifade eder.[60] Aynı tarif ve vurguyu Selefiyye de paylaşır: İlahî hükümler mutlaka ilahî hikmete bağlıdır; ilahî emir daima hikmet ifade eder.[61] Bu meyanda Abdülkahir el-Bağdadî (ö. 429/1037) İslam ümmetinin ilahî hikmetin mutlaklığı konusunda ittifak ettiğini kaydeder.[62]

Doğal varoluştaki hikmet tabiat felsefesinde “teleoloji” (gaye-bilgisi) başlığı altında düşünülür.[63] Aristo’nun tasnifine göre “şu doğal nesne niçin varoluyor” sorusunun hitap ettiği “varoluş gayesi” tabiat sürecini açıklayan dört sebepten biridir.[64] Varoluş gayesine dair iki açıklama seviyesinden bahsedilebilir: (1) Doğal yapıların işlevsel amaçlarına dair açıklamak ki, tabiatın objektif ifadesinde yeralır; eklemlerin hareket kabiliyeti sağlamak amacıyla varolması gibi. (2) Doğal yapıların nihaî amaçlarına dair açıklama ki tabiatın nihaî mânası içinde yeralır; hareket kabiliyeti sağlayan eklemlerin nihayet ibadet amacıyla varolması gibi.[65] Tabiattaki işlevsel amaçlar faydalı sonuçlar üzerinden objektif olarak tesbit edilebilir. Örneğin: “Kalp, temiz ve kirli kanın karışmaması için bölmelerden oluşmuştur.” Bu türden işlevsel teleolojinin bilimsel anlatım içinde yeralması normal hatta kaçınılmazdır.[66] Fakat, tabiattaki nihaî amaçlar, gözlemin ötesinde uzak hedeflere ait olduğundan, objektif olarak tesbit edilemezler; dolayısıyla bilimsel anlatımda yeralmaları mümkün değildir.[67] Örneğin, “Dil, nimetlerin farklı tatlarını algılayıp türlü şükürlere vesile olsun diye hassas reseptörlerle donatılmıştır.” cümlesi, dilin varoluşundaki nihaî gayeyi açıkladığından, doğruluğu, ancak belli bir metafiziğe göredir. Objektif gaye bilgisini metafizik gaye bilgisinden ayırt etmek amacıyla bazı biyoloji felsefecileri birincisine “teleonomi” (gaye-kuralı) adını

---

59 Bâkıllânî, *et-Temhîd*, Kahire 1947, s. 51; Eşarî, *el-İbâne*, s. 63-64; İsferâyinî, *et-Tebsîr*, Beyrut 1983, s. 168.
60 Mâtürîdî, *et-Tevhîd* (nşr. Fethullah Huleyf), Beyrut 1986, s. 216; Üsmendî, *Lübâbü'l-kelâm* (nşr. M. Sait Özervarlı), İstanbul 1998, s. 145; krş. M. Saim Yeprem, *İrâde Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî*, Şamil, İstanbul 1980, s. 283.
61 İbn Teymiyye, *el-Kazâ ve'l-kader*, Beyrut 1991, s. 74, 140, 274; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Miftâhu dâri's-saâde*, Beyrut, ts., II, 32; a.mlf., *Şifâu'l-alîl*, Beyrut 1997, s. 524-612.
62 Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, Kahire, ts., s. 13, 26, 338.
63 Andrew Woodfield, *Teleology*, Cambridge University Press, Cambridge 1976, s. 1.
64 Aristoteles, *Metafizik* (trc. Ahmet Arslan), İstanbul 1996, s. 87.
65 Teleolojik mâna seviyeleri hakkında bk. Andrew Woodfield, a.g.e, s. 26 vd.
66 Teoman Duralı, *Biyoloji Felsefesi*, Ankara 1992, s. 64.
67 Bk. William J. FitzPatrick, a.g.e, s. 179 vd.

verirler.[68] Öte yandan, kimi evrimci natüralistler, işlevsel amaçların amaçsız değişimler sonucunda ortaya çıktığı kabulüne nazaran, bilimsel ifade içinde her türlü gaye bilgisini yadsıyarak teleonomiye karşı çıkarlar.[69] Söz konusu natüralistler, teleonomiyi, teleolojinin yaşayan hayaleti sayar.[70] Bu natüralist itiraz, belli ki, "hikmetli yaratılış" kavramına karşı yapılmakta. Fakat bu kavram, yukarıda değindiğimiz üzere, tabiatın anlamlı ve değerli varoluşu anlamında bir olguyu ifade ettiğinde tabiat tarihine dair herhangi birşey öngörmez; dolayısıyla, genel anlamı bakımından "hikmetli varoluş" veya "hikmetli yaratılış" kavramları kaçınılmazdır; teleonomik ifadelerin bilimsel açıklamadan elenmesi mümkün olamaz. Şu halde bahsi geçen natüralist itiraz, gaye bilgisine ait iki açıklama seviyesini birbirine karıştıran bir mantık kaymasından ibaret olmalı. Bu mantık kaymasının modern natüralist söylemde etkin olduğunun bir göstergesi olarak, Richard Dawkins, biyolojiyi, "bir amaç için tasarlanmış görüntüsü veren karmaşık şeylerle uğraşan bir bilim" şeklinde tanımlar.[71]

Kur'an, "tabiat bilimi" yapmadığına nazaran, tabiatı sadece "nihaî gaye" seviyesinde açıklar; zengin bir metafizik açıklamayla, tabiatın niçin varolduğunu anlatır. Kur'an'ın bu konuda en özlü beyanı, dünyanın asılsız ve amaçsız değil, mutlaka hakikatle yaratılmış olduğudur:

> "Gökleri, yeri ve ikisi arasında ne varsa, oyun olsun diye yaratmadık. İkisini de sadece hakikatle yarattık. Fakat onların çoğu bilmiyor."[72]

Bütün içeriğiyle tabiatın muhakkak gerçek üzere varedilmesi, Kur'an'ın en sık vurgularındandır.[73] Bu genel vurgu, mufassal beyanlar boyunca açılarak yaratılış hikmeti ayrıntılarla ifade edilir. Kur'an'ın tabiata dair beyanları daha çok yaratılışın hikmetini belirtmek için olup ilahî ihsanların hatırlatılması işlevindedir. Örnek bir ifade:

> "O, geceyi size bir örtü, uykuyu bir dinlenme yapandır; gündüzü ise bir yayılma. O, rüzgarı rahmetinin öncesinde bir müjde olarak gönderendir. Gökten tertemiz bir su

---

[68] Bk. Jacques Monod, *Rastlantı ve Zorunluluk* (trc. Vehbi Hacıkadiroğlu), Dost, Ankara 1997, s. 21, 24, 28.
[69] William J. FitzPatrick, *Teleology and the Norms of Nature*, New York 2000, s. 3 vd.
[70] Bk. Alan Olding, *Modern Biology and Natural Theology*, Routledge, Londra ve New York 1991, s. 23.
[71] Richard Dawkins, *Kör Saatçi* (trc. Feryal Halatçı), Tübitak, Ankara 2002, s. 2.
[72] ed-Duhan 44/38-39.
[73] el-Enbiyâ 21/16; el-Ankebût 29/44; er-Rûm 30/8; Sâd 38/27; el-Câsiye 45/22.

indirdik; ölü bir beldeyi onunla diriltelim diye; yarattığımız hayvanlara ve nice insanlara su içirelim diye."[74]

Kur'an'ın vurgusuna göre, yaratılış hikmeti, "düşünceli" kimseler için, Yaradan'ın sonsuz kadrini belirten işaretlerdir.[75] Bu yüzden, yaratılış hikmeti yoluyla Cenab-ı Hakk'ın kadrini anmak, bu amaçla tabiat manzarası üzerinde tefekkür etmek, Kur'an tarafından değerli bir ameliye kabul edilir.[76] Yaratılış hikmetine dair tefekkürün, teleolojinin iki seviyesi uyarınca, iki merhale veya katmanından söz edilebilir; yakın tefekkür, uzak tefekkür. Birincisi, işlevsel amaçlar hakkında objektif düşünce olup tabiatın pratik değerini hatırlamayı sağlar. İkincisi, nihaî gayeler hakkında metafizik düşünce olup tabiatın nihaî değerini hatırlamayı sağlar. Bir açıdan, birinci tefekkürün ikincisine öncül olduğunu söylenebilir. Kur'an bu tefekkür ilişkisine örnekler sunar; tabiatın "gaye bilgisi" açısından nasıl okunacağına dair rehberlik yapar:

"Rahmetinden ötürü sizin için geceyi ve gündüzü varetti; gece sükûnet bulasınız ve gündüz Onun kereminden nasip arayasınız diye; belki böylece şükredersiniz."[77]

"Onun işaretlerindendir ki, rüzgarı müjdeci olarak gönderir; size rahmetinden tattırmak için; gemiler Onun emriyle yüzer de Onun kereminden nasip ararsınız diye; belki böylece şükredersiniz."[78]

Buradan şu temel hükme varmak mümkün: Doğal varoluş, ilahî emir tarafından, iki hikmet seviyesinde gerçekleştirilir; böylece tabiat iki seviye hikmet üzere varolur. Nihaî hikmetler, bir bütün olarak insan hayatının hedefini ve anlamını sağlayan aslî gerçeklerdir; nimetlerin yaratılmasında nihayet şükrün hedeflenmiş olması gibi. Pratik hikmetler ise tabiatta yaşamayı sağlayan fer'î gerçeklerdir; yerkürenin güneşe karşı hayata elverişli bir mesafede bulunması gibi.

Yaratılış hikmetinin aslî gerçekleri, Kur'an'ın beyanına göre, en nihayet, Yaradan'ın ulûhiyetinin tanınması ve takdir edilmesine aittir. Bu, birinci bölümde geçtiği üzere, doğal varoluşun nihaî gayesini ifade eder. Kur'an'ın bu konuda genel beyanı şöyledir:

"O gökleri ve yeri altı günde yarattı; ki hâkimiyet tahtı su üstündeydi; sizi, hanginiz davranışça daha iyisiniz, sınamak için."[79]

"Cinleri ve insanları, sadece, Bana ibadet etsinler diye yarattım."[80]

---

[74] el-Furkan 25/47-49.
[75] el-Bakara 2/164; Âl-i İmrân 3/190; er-Ra'd 13/4; er-Rûm 30/28.
[76] Âl-i İmrân 3/191; el-En'âm 6/50; en-Nahl 16/69; er-Rûm 30/21.
[77] el-Kasas 28/73.
[78] er-Rûm 30/46.
[79] Hûd 11/7.

Ulûhiyetin tanınması ve takdir edilmesi, yine birinci bölümde değindiğimiz üzere, ilahî sıfatların ifade ettiği mukaddes gerçekler bakımındandır. Şu halde, yaratılış hikmetinin en nihaî gerçekleri, ilahî sıfatların mânalarından ibaret kabul edilebilir. Başka bir deyişle, Yaradan'ın ezelî sıfatlarına ait mukaddes değerler, yaratılışın nihaî hikmetine kaynaklık eder. Bu kaynaklığı şöyle açıklamak mümkün: Her ilahî sıfat, ifade ettiği ezelî değerin gereğince, yaratılış boyunca zengin bir hikmet açılımına "asıl" olur. Örneğin, ilahî rahmet, yaratılışın sınırsız ayrıntısı boyunca, sayısız merhamet hikmetini gerektirir, belirler. Kur'an, yaratılışın nihaî hikmetini beyan makamında, sürekli, Yaradan'ın sıfatlarına atıfta bulunur; doğal varoluşu, nihayet, ulûhiyete ait bazı değerlere dayandırır. Kur'an'ın ilahî emre dair anlatımında bu durum apaçıktır: İlahî emirde gözetilen aslî hikmet, o hikmeti belirleyen ilahî sıfatlara atıfla beyan edilir.[81] Mesela, insanları yükleriyle birlikte uzak yerlere taşımak amacıyla binek hayvanlarının yaratılması nimetini dile getiren ayet şu ifadeyle biter: "Rabbiniz muhakkak raûf ve rahîmdir."[82] Böylece belirtilmiş oluyor ki, bahsedilen hususi yaratılışın en nihaî hikmeti, dayandığı en aslî gerçek, ilahî refet ve rahmettir. Diğer bir örnek ayet, dünyada herşeyin insanların hizmetine sunulmasını da yine aynı aslî gerçeğe, Allah'ın raûf ve rahîm olmasına dayandırır.[83] Buradan anlaşılıyor ki, Cenab-ı Hak, yaratma emrinde, aslen, mukaddes zâtına ait ezelî değerleri gözetir.[84]

Yaradan'ın nihaî maksadı, ulûhiyetine ait ezelî değerleri gözetmek olduğuna göre, O'nun, bu değerlerin belirttiği mukaddes hikmete zıt hükmetmesi, hikmetsiz irade etmesi söz konusu olamaz. Aksine, yukarıda geçtiği üzere, Yaradan'ın maksadı açısından, ilahî irade ile ilahî hikmet arasında eşdeğerlik vardır; Yaradan mutlaka hikmetine mutabık irade eder. Kısaca, Allah'ın yaratma emri, nihaî seviyede, ilahî hikmet içindir, ondan kaynaklanır, onunla açıklanır. Bu durum, tabiatın değeri hakkında temel bir hükme götürür: Yaratılış hikmeti aslen ulûhiyetin ezelî değerlerinden kaynaklandığına göre, doğal varoluş mutlaka değerlidir, nihaî seviyede muhakkak iyilik ve güzellik taşır. Dolayısıyla, Yaradan, tabiatın yaratılışından ötürü mutlaka övgü ve sevgiye layıktır.[85] Demek, tabiatın varoluşuna nihaî bir kötülük ve çirkinlik atfetmek, böylece doğal varoluş aleyhinde konuşmak, hakikatsiz bir iştir. Hazret-i Peygamber (*aleyhisselam*) bu yanlış davranışa engel olmak amacıyla, doğal

---

[80] ez-Zâriyât 51/56.
[81] Bk. el-Bakara 2/129; el-En'âm 6/13; eş-Şu'arâ 26/9; Fussilet 41/2; et-Teğâbün 64/17.
[82] el-Hicr 16/7.
[83] el-Hac 22/65; el-Hadîd 57/9.
[84] Krş. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Miftâhu dâri's-se'âde*, I, 287.
[85] Krş. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şifâu'l-'alîl*, s. 595.

unsurları ve hâdiseleri (horoz, sıtma vb.) kötülemeyi yasaklamıştır.[86] O kadar ki, zâhiren hikmetsiz esiyor sanılabilecek rüzgar hakkında şu uyarıyı yapmıştır:

"Rüzgara sövmeyin; çünkü o mutlaka emredilmiştir."[87]

Yaratma emrinin hikmete uygunluğu, Kur'an'da, "övgü" ve "sena" anlamına gelen "hamd" sözüyle vurgulanır.[88] Hamd, Allah'ın her hükmünün muhakkak övgü ve senaya layık olduğunu, her emrinde mutlak iyilik ve güzellik bulunduğunu ifade eder.[89] Bu itibarla, Kur'an'da, Yaradan, "el-hamîd" sıfatıyla anılır.[90] Esmâ-i hüsnâ arasında zikredilen bu sıfat, "mutlaka senâya layık" demektir.[91] Bu mutlak liyakat itibariyle, Kur'an, nihaî düzeyde hamdin sadece Allah'a mahsus olduğunu ilan eder.[92]

Yaratılış hikmetine dair çok temel bir merak şudur: Yaradan, ulûhiyetine ait ezelî değerlerin tanınmasını ve takdir edilmesini niçin irade ediyor; yaratılışın, en nihaî noktada, böyle bir gayeden kaynaklanması ne demektir? Bu soru, birinci bölümde geçen, metafiziğin dört temel probleminden "gaye" meselesine ait olup meseleyi en temel biçimiyle dile getirir. Kur'an'ın, yaratılış hikmetine dair beyanı analiz edildiğinde, bu sorunun cevabına ulaşmak mümkün olur. Öncelikle, Kur'an'da, Yaradan'ın, müteal zâtını, muazzam bir vurguyla senâ ettiğini, ulûhiyetine ait ezelî değerleri ve onlara dayanan hikmeti mutlak biçimde sevdiğini görüyoruz.[93] Sonra, bu senâ ve sevgiye uygun olarak, Yaradan'ın, adalet, iyilik, sabır, tevekkül, dua, tövbe, temizlik vb. değerleri katiyetle emrettiğini; küfür, ifsad, zulüm, taşkınlık, kibir vb. değersiz tavırları ise katiyetle yasakladığını okuyoruz.[94] Bu meyanda, Hazret-i Peygamber (*aleyhisselam*) şunu haber veriyor ki, Allah, sahip olduğu vahdet, cemal, nezahet, rıfk, hayâ... sıfatlarından ötürü, sayıda tek değeri, mutlak olarak güzelliği, mutlak olarak temizliği, yumuşak huyluluğu, utanma hissini... sever.[95] Buradan şu sonuç çıkıyor ki, Yaradan'ın, ulûhiyetine ait ezelî değerlerin tanınmasını ve takdir

---

86 Bk. Müslim, "Birr", 53; Ebû Dâvud, "Edeb", 106; Ahmed b. Hanbel, V, 193, 299, 311.
87 Tirmizî, "Fiten", 65; İbn Mâce, "Edeb", 29; Ahmed b. Hanbel, II, 250, 268.
88 el-Fâtiha 1/1; el-Bakara 2/30; er-Ra'd 13/13; el-Hicr 15/98; el-İsrâ 17/44; el-Furkan 25/58; en-Nahl 27/93; el-Ankebût 29/63; er-Rûm 30/18; Lokmân 31/25.
89 Bk. Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1997, I, 115.
90 el-Bakara 2/267; Hûd 11/73; İbrâhîm 14/1; Fussilet 41/42.
91 Metin Yurdagür, *Esmâ-i Hüsnâ*, İstanbul 1999, s. 184.
92 el-Fâtiha 1/1; el-En'âm 6/1; Yûnus 10/10; en-Neml 27/59; el-Kasas 28/70; Fâtır 35/34; es-Sâffât 37/182; el-Mü'min 40/65; el-Câsiye 45/36; et-Teğâbün 64/1.
93 Bk. el-A'râf 7/54; el-Mü'minûn 23/14; el-Mü'min 40/64; er-Rahmân 55/78.
94 Bk. el-Bakara 2/190, 195, 222; Âl-i İmrân 3/32, 146, 159; el-Mâide 5/42, 64; el-En'âm 6/141; en-Nahl 16/23.
95 Buhârî, "Daavât", 69; Müslim "Îmân", 147; "Birr", 77; Tirmizî, "Vitr", 2; Ebû Davûd, "Edeb", 130; Neseî, "Gusl", 7; Dârimî, "Rikak", 75; Mâlik, "İsti'zân", 38; Ahmed b. Hanbel, IV, 133.

edilmesini irade etmesi, bu irade üzere tabiatı ve tabiat içinde insanı yaratması, en nihayet, mukaddes zâtının layık olduğu sevginin ifadesidir. Kısaca, Cenab-ı Hakk'ın yaratma emri, en nihaî seviyede, müteal zâtına duyduğu muhabbetten ötürüdür, ondan kaynaklanır, onu ifade eder.[96] Buna göre, Allah, mutlak değerli zâtını muhakkak sever; mukaddes zâtından mutlaka hoşnuttur; ezelî kadrine karşı ilgisiz ve hürmetsiz değildir; ki, aksini düşünmek anlamsızdır. Yaratılışın bu en temel hikmetine binaen, Yaradan, ulûhiyetinin tanınmasını ve takdir edilmesini irade eder, bu irade üzere tabiatı yaratır. Yaratılışın nihayet "ilahî sevgi" gerçeğine dayanması, tasavvuf literatüründe oldukça merkezî bir vurguya sahiptir. Buna göre, varoluş bütünüyle ilahî sevginin mahsulüdür.[97]

Yaradan'ın zâtına ait ezelî değerlerin yaratılış hikmetine kaynaklık etmesine daha yakından değinebiliriz. Misalen, temel bir değer olarak "rahmet" sıfatının, yaratılış boyunca ayrıntılı merhamet hükümleri sağlamasına bakalım. Önce, yukarıda geçtiği üzere, rahmet sıfatı, yaratılış hikmetine ait aslî bir gerçek olarak "merhamet" değerini belirler; başka bir deyişle, merhamet, yaratma emrinde gözetilen (irade edilen) aslî bir ölçü olur. Buna dair Kur'an'ın şu ifadesini şahit tutmak mümkün:

> "Ayetlerimize inananlar sana geldiğinde de ki: Selam size, Rabbiniz merhameti kendine şart yazdı. Öyle ki, sizden kim nefsine uyup kötü bir iş yapar, ardından tövbe ederek durumunu düzeltirse, Allah mutlaka bağışlayıcı ve merhametlidir."[98]

Bu beyan, merhametin, Allah tarafından, yaratılış hikmetinin sabit bir ölçüsü yapıldığını anlatır; günahına pişman olarak Allah'a dönen kimseyi merhameten bağışlamak, bir yaratılış hikmeti olmuştur. Böylece, merhamet, bir alt değer olarak "mağfiret" hikmetini belirler. Bu, aslî bir hikmetin fer'î bir hikmeti ispat etmesi, sağlaması, böylece ilahî hikmetin açılarak genişlemesidir. Bu açılım ve genişleme boyunca, yaratılışın ayrıntılarına doğru, sınırsız merhamet tezahürü içinde sınırsız bir merhamet hikmeti belirir; merhameten duayı kabul etmek (*icâbe*), merhameten canlıları beslemek (*rızk*), muhtaç olana yardım etmek (*nasr*), ceza vermede aceleci olmamak (*hilm*), doğruya eriştirmek (*hidâyet*) gibi.[99] Bir alt mertebede, sözü geçen hikmetlere bağlı olarak daha ayrıntılı merhamet değerleri açığa çıkar; mesela, "hidâyet" hikmeti, uyarıcı peygamber göndermek, hakikati bildiren kitap indirmek,

---

96 Krş. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şifâu'l-'alîl*, s. 49.
97 Bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şifâu'l-'alîl*, s. 542, 593; Erdal Baykan, *Düşünceye Gelmeyen: Tanrı Sorunu ve Mevlana*, İstanbul 2005, s. 91.
98 el-En'âm 6/54.
99 Bk. el-Bakara 2/186, 218, 225; el-En'âm 6/142; Tâhâ 20/50; el-Hac 22/60.

gerçeği hatırlatmak vb. mufassal değerlere açılır; bunlardan "peygamber göndermek" hikmeti, nebîlere destek olmak, âkıbetin onlara ait olduğunu bildirmek, onları düşmanlara karşı korumak vb. daha alt hikmetlere genişler.[100] Bu mufassal değerlerin aslen "rahmet" değerinden kaynaklandığı, her birinin merhamet ile açıklanmasından anlaşılabilir.[101]

Yaratılış hikmetinin, ilahî zâtın ezelî değerlerinden kaynaklanarak sınırsızca açılım göstermesi, Kur'an'da, "ayetleri ayrıntılı kılmak" (*tafsīlü'l-âyât*) sözüyle anlatılır.[102] Burada kastedilen "yaratılış ayetleri" olup, birinci bölümde, yaratılış hikmetine ait değerler olduğu belirtilmişti. Tabiatın bu mufassal değerler üzere yaratıldığını anlatan örnek bir beyan şudur:

> "Geceyi ve gündüzü iki ayet yaptık. Gece ayetini sildik de gündüz ayetini aydınlatır kıldık; Rabbinizden bir cömertlik arayasınız, yılların sayısını ve hesabı bilesiniz diye. Herşeyi tam bir tafsil üzere ayrıntılı kıldık."[103]

Böylece, doğal varoluş, mufassal hikmetler üzere mâna kazanır; tabiat sürecine ait herşey, ilahî değerlerden kaynaklanan ayrıntılı hikmetlerin ürünü olarak gerçekleşir. Buna göre, her tabiat manzarası, aslî hikmetler içinde sınırsız ayrıntılı hikmetin okunabildiği bir yaratılış manzarasıdır.[104] Örneğin bir kiraz ağacı manzarasını düşünelim: Öncelikle, ağacın muntazam bünyesinde "adalet" mânasını ve ona mensup "tanzîm" hikmetini farkediyorum. Dalları bezeyen hoş ve temiz çiçeklerin yüzünde, "ihsan", "nezahet", "incelik" gibi hikmetler beliriyor. Çiçek özünün arılara, kirazların insanlara ihsan edilmesinde, "şefkat" ve "cömertlik" gibi hikmetler açığa çıkıyor... Şimdi, bu değerler, ilgili ilahî sıfatlar nisbetinde okunursa, yani her bir değer onunla alâkadar bir ilahî isim anılarak ifade edilirse, bu bir "zikir" (anmak) ameliyesi olur. Kiraz ağacı karşısında, söz konusu hikmetler itibariyle, "rahman, rahîm, hâlık, âdil, mukaddir, cemîl, muhsin, kuddûs, latîf, rezzâk, kerîm, mükrim..." isimleriyle Yaradan'ı anmak mümkündür. Tabiatın, yaratılış hikmeti bakımından, ilahî isimleri mutlaka ifade ediyor olduğu düşünülürse, ağacın bizzat kendisinin, Yaradan'ın mutlak kadrini anlattığı muhakkaktır. Bu muhakkak anlatım Kur'an lisanında "*tesbîh*" (yüceltmek) adıyla anılır. Buna göre, bütün unsurlarıyla tabiat, yaratılış hikmeti itibariyle,

---

[100] Bk. el-Bakara 2/213; el-Mâide 5/67; İbrâhîm 14/4; en-Neml 27/93; el-Mü'min 40/51.
[101] Bk. el-Enbiyâ 21/107; el-En'âm 6/48; el-Ahkaf 46/12.
[102] el-En'âm 6/98; Yûnus 10/5; er-Ra'd 13/2.
[103] el-İsrâ 17/12.
[104] Krş. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Miftâhu dâri's-se'âde*, II, 32.

Yaradan'ı anarak yüceltmektedir.[105] Bu sınırsız ve daimî tesbihât, bir yönüyle, tabiatın kutsal mânasını oluşturur; yaratılışın gayesine, yani Yaradan'ın tanınması ve takdir edilmesi amacına hizmet eder.[106] Bu amaç bakımından, tabiatın fonksiyonu ile vahyin vazifesi birbirine benzer; tabiat da Kur'an gibi ulûhiyete ait mutlak değerleri ifade etmeye adanmıştır:

> "Allah kendisinden başka tanrı olmayandır. Görünmeyeni ve görüneni bilendir; rahman ve rahîmdir. Allah kendisinden başka tanrı olmayandır; melik, kuddûs, selâm, mü'min, müheymin, azîz, cebbâr, mütekebbir. Allah onların ortak saydıklarından münezzehtir. Allah yaratandır, bâri ve musavvir. O'nundur en güzel isimler. Göklerde ve yerde ne varsa O'nu tesbîh eder. O azîz ve hakîmdir."[107]

Yaratılış hikmeti tabiatın yaratılışı itibariyle olduğundan, ilahî hikmetin tabiata dair hükümleri, ilahî sıfatların ifade ettiği mutlak değerler gibi ezelî değildir. Bahsi geçen "tafsil" açısından söylersek, yaratılış hikmeti, kainatın yaratılışına nisbetle irade edilmiştir. Öyle ki, tabiatın yaratılışı nazara alınmadığında, mufassal bir varoluş hikmetinden bahsetmek mümkün olmaz. Faraza, Cenab-ı Hak tabiatı yaratmayı irade etmemiş olsaydı, varoluş hikmetine ait mufassal değerler de irade edilmemiş olacaktı. Buradan çıkan sonuç şu ki, varoluş hikmetine ait ayrıntılı hükümler, tabiatın yaratılışı itibarında belirlenmiştir. Bu belirlenme, Kur'an'da, her bir hikmetin, ilahî bir ölçü makamında takdir edilerek yazıldığı şeklinde anlatılır.[108] Merhamet hikmetinin aslî bir yaratılış ölçüsü olarak yazılması yukarıda geçmişti. Burada şu örnekleri verebiliriz:

> "Allah, "Ben ve elçilerim mutlaka yeneriz." diye yazdı. Allah güçlü ve azîzdir."[109]

> "Elçi kullarımız için şu sözümüz geçti ki onlar mutlaka yardım görecektir."[110]

Örneklere göre, yaratılış hikmetine ait her bir hüküm ilahî bir sözdür. Bu bakımdan, Kur'an, ilahî hikmeti "söz" (*kelime*) adıyla anar.[111] Ayrıca, anlaşılan şu ki, her bir hikmet sözü, tıpkı kaderin kaydı gibi, mukaddes bir yazıma konu olur. Buna göre, ezelî sıfatların ifade ettiği aslî gerçeklerden kaynaklanıp tabiatın yaratılışına ait ayrıntılı değerlere genişleyen yaratılış hikmeti, Yaradan'ın hikmetli hâkimiyetini tescil makamında kaydedilmiştir. Her türlü tahayyülü aşan bu müteal hikmet kaydı,

---

[105] el-İsrâ 17/44; en-Nûr 24/41; el-Hadîd 57/1; el-Haşr 59/1.
[106] Krş. Seyyid Hüseyin Nasr, *Religion and the Order of Nature*, Oxford University Press, New York ve Oxford 1996, s. 289.
[107] el-Haşr 59/22-24.
[108] el-Mâide 5/32, 45; el-En'âm 6/12, 54; el-A'râf 7/156; el-Enbiyâ 21/105; el-Haşr 59/3.
[109] el-Mücâdele 58/21.
[110] es-Sâffât 37/171, 172.
[111] el-İsrâ 17/16; eş-Şûrâ 42/14.

yaratılışa ait değerlerin müseccel bulunduğu bir "kanunnâme" temsilinde olup, Yaradan'ın keyfî davranan bir hükümdar gibi olmadığını anlatır. Bu temsile göre, her ilahî hikmet, varoluşun sabit bir kanunu durumundadır.[112] Kur'an, yaratılış kanunlarının yazılı bulunduğu müteal hikmet kaydına, "ana kitap" veya "kitabın kaynağı" anlamında "ümmü'l-kitab" ismini verir.[113] Ümmü'l-kitab'ın içerdiği yaratılış hikmeti, bir bakıma, Yaradan'ın ahlakını anlatır. Örneğin, Allah Resulü (*sallallahu aleyhi ve sellem*), ilahî rahmetin ilahî gazaba önceliğine dair temel bir hikmetin, müteal bir kitapta yazılmış olduğunu belirtir.[114] Neticede, ilahî hikmetin ilahî ahlaka eşdeğer olduğunu söylemek mümkündür. Kur'an, "Allah'ın yolu" anlamında "sünnetullah" tabiriyle, Yaradan'ın mukaddes ahlakına atıfta bulunur.[115] Kur'an'ın vurguladığı üzere, ilahî ahlak, asla değişmez çünkü hikmet sözleri kesinleşip tamam olmuştur.[116]

3. İlahî İradenin Sürekli Etkinliği

Tabiat sürecinin mutlaka ilahî iradeye dayanması, Yaradan'ın daimî bir irade etkinliği üzere faal olduğu anlamına gelir. Başka bir deyişle, tabiatın yaratılışı ile yaratma iradesi arasında "daimîlik" bakımından mutlak bir alâka vardır. Bu alâkayı açıkça anlamak, Yaradan ile tabiat arasındaki alâkayı aydınlatmak için, böylece, doğal varoluşun daima Yaradan'ın hükmünde olmasını ifade etmek için şarttır. Bunu, ilahî iradenin doğal varoluşa "nihaî mebde" olması itibariyle konuşmak mümkündür. İlahî iradenin tabiata mebde olması, en başta, bir bütün olarak tabiatın, Yaradan'ın ezelî zâtına muhtaç olmasını anlatır. Kur'an, bu bakımdan, Cenab-ı Hakk'ı "es-samed" sıfatıyla anar.[117] Bu sıfata ait "samediyyet" vasfı, Yaradan'ın mutlak ihtiyaçsız (herşeyden müstağnî) olduğunu, aksine herşeyin O'na mutlak ihtiyaç içinde bulunduğunu belirtir.[118] Buna göre, Yaradan'ın ezelî gerçekliği, mutlak özgün ve eşsiz olmakla, hiçbir şeye istinad etmez; aksine, nihaî hakikat kaynağı olarak bütün bir varoluş O'nun iradesine istinad eder. Bu mâna, Kur'an'da "el-kayyûm" sıfatıyla ifade

[112] Bk. Abdülkerîm Zeydân, *es-Sünenü'l-ilâhiyye*, Beyrut 1993, s. 23.
[113] er-Ra'd 13/39; ez-Zuhruf 43/4.
[114] Buhârî, "Tevhîd", 55; "Bed'u'l-halk", 1; Müslim, "Tevbe", 14; İbn Mâce, "Zühd", 35.
[115] el-Ahzâb 33/38; el-Mü'min 40/85; el-Feth 48/23.
[116] el-En'âm 6/34, 115; el-A'râf 7/137; Yûnus 10/64; el-Ahzâb 33/62; Fâtır 35/43; el-Feth 48/23.
[117] el-İhlâs 112/2.
[118] Bk. Metin Yurdagür, *Esmâ-i Hüsnâ*, s. 202-204.

edilir.[119] Bu sıfat, hem "mutlak dâim" anlamında ilahî gerçekliğin sonsuzluğunu hem de "dâim kılan" anlamında ilahî iradenin yaratıcı hükmünü belirtir.[120] Aynı sıfata atfen, literatürde, ilahî zâtın mutlak özgün ve eşsiz gerçekliği, "kendi özünce durmak" anlamında "kıyâm bi'nefsihi" vasfında tarif edilir.[121] Yaradan'ın, özgün ve eşsiz gerçekliği üzere "sonsuz" olması, "ezeliyet" ve "ebediyet" kavramlarınca ifade edilir. Şöyle ki, ezeliyet, ilahî gerçekliğin başlangıçsız olduğunu, ebediyet ise sonsuzca sürdüğünü anlatır.[122] Bu iki mâna kelâm literatüründe daha çok "kıdem" ve "bekā" terimleriyle dile getirilir; "kadîm" sıfatı, ilahî zâta yokluğun (*adem*) ârız olmadığını, "bâkī" sıfatı ise ilahî zâtın yokoluş (*zevâl*) yaşamadığını belirtir.[123]

İlahî gerçekliğin sonsuzluğunu "yaratılış" kavramına nisbetle ifade etmek de mümkün. Yaratılış şunu kesin kılıyor ki, Yaradan, yaratılandan mutlak öncedir; çünkü yaratılanın varoluşu ancak yaratıcı bir etkinin sonucudur.[124] Kur'an, Yaradan'ın yaratılanlara mutlak önceliğini, "mutlak önce" anlamında "el-evvel" sıfatıyla beyan eder.[125] Birinci bölümde değinildiği üzere, varlığı hiçliğe nisbet etmek anlamsız olduğundan, Yaradan'ın mutlak önce zâtına başlangıç tanımlamak imkansızdır. Başka bir deyişle, Yaradan hakkında "doğuş" tanımlamak mümkün olmadığından, "evveliyet" doğruca "ezeliyet" mânasına eşitlenir.[126] Kur'an'ın ifadesiyle, Allah "tek" (*ehad*) olup, asla meydana gelmiş veya meydana getirilmiş ("doğmuş" veya "doğurulmuş") değildir.[127] Burada "ehadiyyet" vasfının belirttiği şu ki, ilahî gerçekliğin dışında herhangi bir "sonsuz" değer söz konusu değildir. Bu bakımdan, ezeliyet, ilahî gerçekliğin nisbet edildiği bağımsız bir sonsuzluğu değil, aksine, ancak ilahî gerçeklik nisbetinde anlam kazanan bir sonsuzluğu belirtir. Bu bakımdan, ilahî gerçekliğe ait bütün mukaddes değerler (ilahî sıfatlar) yegane sonsuz mânaları anlatır. Şu halde, Yaradan'ın ezelî hayatı, mutlak sonsuzluk ifade eden yegâne hayattır. Kur'an, Yaradan'ı

---

[119] el-Bakara 2/255; Âl-i İmrân 3/2; Tâhâ 20/111.
[120] Zeccâc, *Tefsîru esmâi'llâhi'l-hüsnâ'*, ys. 1986, s. 56; Zeccâcî, *İştikāku esmâillâh*, Beyrut 1986, s. 105; İsferâyînî, *et-Tebsîr*, Beyrut 1983, s. 156; Bekir Topaloğlu, "Kayyûm", *DİA*, Ankara 2002, XXV, 108.
[121] Bk. Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, Mısır 1955, s. 50; Lekanî, *İthafu'l-mürîd*, Matbaatü's-Saâde, Mısır 1955, s. 80.
[122] Bk. Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, Beyrut 1983, "ezel" ve "ebed" md.
[123] Bk. Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 20; Fahreddîn er-Râzî, el-Erbain, I, 132; Lekanî, *İthafu'l-mürîd*, s. 77.
[124] Krş. Lekanî, *İthafu'l-mürîd*, s. 47; Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, s. 47; Abdülhamîd Alî İzzü'l-Arab, *İlmü't-tevhîd*, s. 132.
[125] el-Hadîd 57/3.
[126] Bk. İbn Fûrek, *Mücerredü makalâti'ş-Şeyh* (nşr. Daniel Gimaret), Beyrut 1987, s. 43; krş. Frithjof Schuon, *İslam'ın Metafizik Boyutları* (trc. Mahmut Kanık), İz, İstanbul 1996, s. 102.
[127] el-İhlâs 112/1, 3.

“mutlak yaşayan” mânasında “el-hayy” sıfatıyla anar ki, ilahî zâtın mutlak ölümsüz olduğunu anlatır.[128]

Yaratan’nın sonsuz gerçekliği içinde mukaddes hayatının sonsuzluğunu kavramak mümkün mü? Örneğin, Cenab-ı Hakk’ın ezeliyyen hayat sahibi olduğu söylendiğinde anlaşılan nedir? Doğrusu bu soru “sonsuzluk” ile anladığımız mânaya atıfla cevaplanmak durumundadır. Sonsuzluk, mantıkça, sayı, mekan ve zaman hakkında sınırsızlığı ifade eder.[129] Örneğin sayısal sonsuzluk şunu ifade eder: Ne kadar uç bir nicel değer düşünürsek düşünelim bundan daha öte bir değeri düşünmek mümkün, dahası zorunludur.[130] Buna göre, sonluluk (sınırlılık) nasıl ve ne kadar anlamlı ise sonsuzluk (sınırsızlık) da öylece ve o kadar anlamlıdır. Şu halde sonsuzluktan kuşkulanmak (misalen, “ezeliyet” kavramının anlattığı sınırsızlığa şüpheyle yaklaşmak) anlamsızdır. Bununla birlikte, sonsuzluğu kavramak ona erişmek olmadığından, sonsuz bir değeri kemaliyle idrak etmek söz konusu değildir. Şu kadar var ki, hiçbir sınır tanımlanamayan bir değer sınırsız kabul edilmek durumundadır.[131] Birinci bölümde, tam olarak bu yüzden, ulûhiyetin mutlaka ezeliyet ifade ettiğini, ilahî gerçeklik için başlangıç tanımlamanın imkansız olduğunu belirtmiştik.

Ezeliyet karşısında insanî idrakin hayrete düşmesi şöylece tasvir edilebilir: İnsan, “ezel” fikrinde derhal tabiatın yaratılışına ait başlangıç noktasına ulaşır; zorunlu olarak bu noktayı aşarak yaratılış öncesine geçmek ister; böylece, dünyanın yokluğunda tükenen “doğal zaman” fikrinin ötesinde, önce, Yaradan’ın evveliyetini anlar, sonra, ilahî sonsuzluğu belirten mutlak ezeliyeti kavrar. Cenab-ı Hakk’ı “ezelî yaratıcı” olarak tanımak anlamına gelen bu kavrayış, Hazret-i Peygamber (*aleyhisselâm*) tarafından, sade bir lisanla, “Allah vardı, O’nunla beraber hiçbir şey yoktu.”[132] şeklinde ifade edilmiştir. Bunun ötesinde, ezeliyetin, Yaradan’ın mukaddes hayatı açısından ne ifade ettiği konusu, bildirilmediği sürece insana meçhul kalır. Bu meçhuliyete dair, Allah Resulü, Cenab-ı Hakk’ın ezelî makamının gizemli bir keyfiyette olduğunu belirtmiştir.[133] Buna göre, Yaradan’ın ezelî hayatı, insanî tasavvura karşı tamamen gizlenmiş, tahayyül edilemez yüce bir sırdır. Sofiye lisanında, bu yüce sır, varoluşun en

---

[128] el-Bakara 2/255; Âl-i İmrân 3/2; Tâhâ 20/111.
[129] Rene Guenon, *The Multiple States of the Being* (nşr. Samuel D. Fohr; trc. Henry D. Fohr), Hillsdale 2004, s. 7.
[130] Bk. Rudy Rucker, *Infinity and the Mind: The Science and Philosophy of the Infinite*, Boston 1982, s. 37.
[131] Krş. Descartes, *Felsefenin İlkeleri* (trc. Mesut Akın), İstanbul 1983, s. 72.
[132] Buhârî, “Tevhīd”, 22; “Bed’u’l-halk”, 1.
[133] Tirmizî, “Tefsîr”, 12; İbn Mâce, “Mukaddime”, 13; Ahmed b. Hanbel, IV, 11, 12.

öte gerçeğini ifade etmesi yönüyle “gerçekler gerçeği” (*hakīkatü'l-hakāik*), insanın hakikat ufkuna hâtime çekmesi yönüyle ise “*asıl perde*” (*aynü'l-berzah*) şeklinde anılır.[134] Bu konuda en uygun kelam şu olsa gerektir: Yaradan’ın ezelî hayatı kendi zâtı içindir, yaratılmışlar için değil; perde ise perdelenen açısındandır.[135]

Yaşamak “faal olmak” şeklinde tanımlandığında, ilahî hayat, Yaradan’ın daimî iradesiyle mutlak faal olması anlamına gelir.[136] Bu mânaya, Kur’an, “Onu ne dalgınlık alır ne uyku.”[137] ifadesiyle atıfta bulunur. Bu beliğ ifade, ilahî iradenin asla inkıtaya uğramadığını, ilahî hayatın kusursuz olduğunu anlatır.[138] İlahî iradenin, yaratılış itibariyle daimî etkinliğinin veciz bir ifadesi, Kur’an’ın “O her gün bir iştedir.”[139] cümlesidir. Denebilir ki, yaratılış ilkesi açısından, bu ifadenin en açık tefsiri tabiatın kendisidir. Doğal unsurların göz önünde yeniden yeniye yaratılışı, ilahî iradenin daimî etkinliğine, böylece ilahî hayatın kusursuzluğuna şahitlik eder. Bu şahitlik, zamanın metafiziğine dair önemli bir noktadır. Şöyle ki, ilahî iradenin daimî etkinliği, tabiatı, sürekli yenilenen manzaralar üzere gerçekleştirdiğine göre, zamanın nihaî mânası, yaratma emrinin muttasıl etkinliğinden başka birşey değildir. Başka bir deyişle, zamanın anlattığı doğal varoluş süreci, nihaî mânada, yaratma emirlerinin kesintisiz sürmesini ifade eder. Böylece, zamanın metafiziği, “mutlak dâim” ve “dâim kılan” mânalarına gelen “Kayyûm” ilahî isminin tefsirine ait kalır. Buna göre, yaratma emrinin sürekli oluşuyla açıklanan zaman, en nihayet, Yaradan’ın sonsuz hayatına atıfla anlam kazanır. Yaradan’ın mukaddes hayatı ile doğal varoluş arasındaki bu mutlak alâkaya mâtufen, Hazret-i Peygamber (*aleyhisselâm*) zamanın aleyhinde konuşmayı yasaklamış; en nihaî mânasıyla zamanın, ilahî hayata ait bir mâna olduğunu hatırlatmıştır.[140] Bu Peygamber sözünün analitik mânası şudur ki, “yaratma emri” ile “tabiat süreci” birbirine mukabil gelmenin ötesinde birbirine tercüme edilebilir; çünkü, *tekvîn* kavramı itibariyle, tabiat sürecinin, ilahî emrin daimî etkisi dışında bir mânası yoktur. Söz konusu mukabiliyet, tabiatın “ilahî” bir süreç olduğunu değil, sadece ilahî emrin sürekli etkisiyle açığa çıkan bir süreç olduğunu belirtiyor.

---

[134] Bk. Cağfer Karadaş, *İbn Arabî’nin İtikadî Görüşleri*, İstanbul 1997, s. 160.
[135] Krş. Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, s. 47.
[136] Krş. Âmidî, *el-Mübîn*, Kahire 1983, s. 102.
[137] el-Bakara 2/255.
[138] Gazzâlî, *Me‘âricü'l-kuds*, Beyrut 1988, s. 164.
[139] er-Rahmân 55/29.
[140] Buhârî, “Tevhîd”, 53; Ebû Davûd, “Edeb”, 169; Ahmed b. Hanbel, V, 299, 311; krş. Zebîdî, *Tâcü'l-‘arûs*, ts., “dhr” md.

Yaradan'ın müteal hayatı ile tabiatın varoluşu arasındaki alâka, ilahî iradenin daimî etkinliği açısından bu derece açık olmasına rağmen, literatürün en sorunlu konuları arasında yeralır. "Yaratılış sürecinin ifade ettiği zaman Yaradan açısından ne ifade ediyor?" şeklinde dile getirilebilen meseleye burada kısaca "zaman sorunu" diyeceğim. Sorun, zamanın, ilahî hayat açısından birşey ifade etmediği öne sürüldüğünde (ilahî hayat zamandan "tenzîh" edildiğinde) kendini belli eder; çünkü bu durumda ilahî iradenin ve yaratma emrinin sürekli etkinliği ifade edilemez hale gelir. Bu ifadesizliğin en bariz tezahürü, Yaradan'ın herşeye mutlak önceliğini ve ilahî gerçekliğin sonsuzluğunu anlatan "ezeliyet" vasfının, tamamen anlamsız ibarelere sözde-tercümesidir. Bu anlamsız ibareler, İslam metafiziğinin spekülatif literatüründe müşterek bir ifade zaafı (mantık boşluğu) oluşturacak biçimde, kısaca, ilahî gerçekliğe veya ilahî hayata, "zamansız", "zaman-dışı", "zaman-üstü" sözde-sıfatlarını atfeder.[141] Bu sözde-sıfatlar hiçbir mâna taşımadığından, "ilahî gerçeklik" ve "ilahî hayat" artık ifade edilemez hale gelir; böylece, yaratılış süreci, "yaratıcı iradenin daimî etkinliği" ve "yaratma emrinin sürekli etkisi" kavramlarıyla açıklanamaz. Başka bir deyişle, söz konusu anlamsız ibareler, "Kayyûm" ilahî isminin ifade ettiği "mutlak dâim" ve "dâim kılan" mânalarını derhal tahrip eder; böylece İslam metafiziğinin kavramsal temelinde ifade zaafı ortaya çıkar.

Zaman kavramının "ulûhiyet" açısından birşey ifade etmediği iddiasından doğan kavram kargaşası, Platoncu felsefe geleneğinin değişmez bir karakteridir. Zamanın ifade ettiği "süreç" mânasını "değişim" imâsından ötürü yadsıyan bu gelenekte kemal hep değişmez olanda aranır.[142] Platon (ö. MÖ 347) dünyanın yaratılışına dair meşhur diyaloğunda, zamanın yaratılış dünyasıyla sınırlı kaldığını yazar; Tanrı'nın hayatının zamandan yüce olduğunu öne sürer. [143] Platon'un zaman-karşıtı bu metafiziği Yeni-Eflatuncu felsefeye taşınarak işlenmiş, geniş bir düşünce coğrafyasına yayılmıştır. Plotinus (ö. 270) ezeliyet ile zamanın tamamen ayrı mânalar olduğunu söyleyerek Tanrı'nın sonsuz hayatının muhakkak zaman-dışı olduğunu öne sürmüştür.[144] Yeni-Eflatuncu Müslüman felsefesinin zaman-karşıtı metafiziği bu Plotinci spekülasyona

---

[141] Gazzâlî, *Me'âricü'l-kuds*, s. 172; Îcî, *el-Mevâkıf*, Kahire, ts., s. 275; Fârâbî, *et-Ta'lîkat*, Beyrut 1992, s. 372; İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, y.y. 1363, s. 185, 373; İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, Beyrut 1930, s. 65; İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Kahire 1975, I, 198; Abdülkerîm el-Cîlî, *el-İnsânü'l-kâmil*, Mısır 1316, s. 31, 60.

[142] Henri Bergson, *Metafiziğe Giriş* (trc. Barış Karacasu), Ankara 1998, s. 47.

[143] Platon, *Timaios* (trc. Erol Güney, Lütfi Ay), İstanbul 2001, s. 33 vd.

[144] Plotinus, *The Enneads* (trc. Stephen MacKenna), Burdett 1992, s. 62 (I.5.7), 253 (III.7.1).

dayanır.[145] Fakat aynı metafizik söylemin kelamdaki kökeni söz konusu spekülasyon değil, tabiatın yaratılmışlığını ispat etmek amacıyla üretilmiş felsefî bir çıkarımdır. Bu çıkarım "hudûs nazariyesi" olarak anılır.[146] Burada "hudûs" (meydana gelmek, vuku bulmak) kıdemin zıttıdır; tabiatın ezelî olmayıp zaman içinde meydana geldiği fikrini anlatır.[147] Nazariye, kısaca, tabiattaki değişim sürecini, âlemin hudûsuna delil tutan bir çıkarımdır:

(a) Doğal nesneler (cevher ve cisimler) geçici durumlara (araz) mahaldir.
(b) Geçici durumlara mahal birşeyin kalıcı olması imkansızdır.
(c) O halde tabiatın kalıcı olması imkansızdır; ezelî olamaz.[148]

Bu çıkarım literatürün hemen en meşhur kıyası olmakla birlikte geçerli olduğu söylenemez. Basitçe, hareket vb. geçici durumların, bir nesnenin kalıcı olamayacağına delil tutmak anlamlı değildir; örneğin, herhangi bir nesnenin kalıcı biçimde (sonsuzca) hareket etmesi düşünülebilir. Başka bir deyişle, hudûs mantığının atladığı soru şudur: Arazlara mahal bulunan herhangi bir cevher veya cismin kalıcı olmasına engel nedir? Bu soru Aristocu natüralizme tercüme edilebilir: Kalıcı cevherinin yaşadığı sınırsız geçici durumlar içinde tabiatı sonsuz farzetmeye engel nedir? Daha ilginç bir soru şu olurdu: Âhiret âleminin kalıcılığı, örneğin cennet ehlinin ebedî yaşantısı, hudûs nazariyesi uyarınca nasıl mümkün görülür? Doğrusu, nazariyenin bu itirazı karşılaması ve geçerli bir çıkarım olması mümkün değildir.[149] Hudûs nazariyesi, tabiatın ezelî olmadığını ispat etmediği bir tarafa, "ezeliyet" ile "süreç" arasında çelişki olduğu sonucuna ulaştığından, "sonsuzluk" kavramını tahrip etmiştir. Bu, Yeni-Eflatuncu kavram kargaşasına denk bir mantık kaymasıdır. Böylece, kelamcılar, Aristocu natüralizme karşı tutundukları bir çıkarımı, yaratılış söyleminin en temel kavramlarından biri olan "ezeliyet" kavramının rağmına işletmiş oldular. Çıkarımın hatalı olmasından kuşkulanmak şöyle dursun, bütün mantıksal uzantılarını sahiplendiler. O kadar ki, kelamcılar, her türlü geçici durumu, bir tek hareket veya fiili bile "hudûs emâresi" ilan ederek ezeliyete münâfî saydılar.[150]

---

145 Bk. Mâcid Fahrî, *İslam Felsefesi Tarihi* (trc. Kasım Turhan), İstanbul 2000, s. 45 vd.
146 Bk. İzmirli, *Muhassalü'l-kelâm*, İstanbul 1336, s. 69.
147 Bk. Tehânevî, *Keşşâf*, Beyrut 1996, "el-Hudûs" md.
148 Hudûs nazariyesinin temel mantığı için bk. Bâkıllânî, *Temhîd*, Kahire 1947, s. 44; Kadî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 113; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, I, 44 vd.
149 Hudûs mantığına yapılan itirazlar için bk. Bekir Topaloğlu, "Hudûs", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 307.
150 Bk. Fahreddîn er-Râzî, *el-Mesâilü'l-hamsûn*, Kahire 1989, s. 19.

Şimdi, bu mantık kaymasının, kelam ilahiyatını nasıl etkilediğine bakalım. Öncelikle, ilahiyat bahisleri, bütünüyle hudûs çıkarımına bina edilmiştir. İlahiyat konuları hudûs nazariyesi ile başlar; böylece söz konusu mantık ilahiyatın temeline yerleşir.[151] Kelam ilahiyatının hudûs mantığından nasıl etkilendiğini gösteren çarpıcı bir örnekte, İmam Mâtüridî (ö. 333/944) şöyle yazar: "Âlemin hudûsuna delil tuttuğumuz bu emâreleri elbette Allah hakkında kabul edemeyiz."[152] İmam'ın kastettiği şu ki, hudûs emâresi sayılan şeyler (yani geçici bir durum bildiren herhangi bir mâna) Yaradan'ın zâtına atfedilirse, ilahî zâtın ezeliyeti, hudûs mantığı gereği, artık savunulamaz. Bu yüzden, Yaradan, geçicilik belirten bütün mânalardan tenzih edilir. Bu tenzih ilkesi, literatürde, "hâdis olanlara aykırılık" (*muhâlefet li'l-havâdis*) şeklinde anılır.[153] Bu ilkenin mantık serimi özetle şöyledir:

> Yaradan hiçbir geçici durum yaşamaz; aksi halde ilahî zât âlem gibi geçici olurdu; oysa Yaradan mutlak ezelîdir. Şu halde, âlemdeki geçici durumların ifade ettiği "zaman" Yaradan hakkında hiçbir şey ifade etmez; ilahî zât zamandan münezzehtir; ilahî hayat için, "geçmiş", "şimdi" ve "gelecek" mânaları sahih değildir. Yaradan'ın fiilî sıfatları zaman belirtmez; aksine, her fiilî sıfat, ezelî bir tek sıfattır.[154]

Görüldüğü üzere, bu açıklama, fiilî sıfatları "fiil" olarak değil "vasıf" olarak ezeliyete atfediyor; dolayısıyla, vasfın ezeliyeti fiilin geçiciliğini ortadan kaldırmıyor, zaman mânası elenmiş olmuyor. Allah'ın irade etmesi, emretmesi, yaratması, görmesi, duyması, sevmesi, kızması, acıması, affetmesi, memnun kalması vb. ilahî sıfatlar, birer vasıf olarak ezelî kabul edilebilir fakat birer fiil olarak ezeliyete atıfları anlamsızdır. Örneğin, ilahî mağfiret, işlenen günahtan sonra ve yapılan tövbeden ötürüdür; günahın sebep olduğu ilahî hoşnutsuzluğun yerini, mağfiret neticesinde, ilahî rıza ve muhabbet alır. Aynı şekilde, herhangi birşeyin yaratılmasına ait ilahî irade ve emir, söz konusu varoluş için hususen tezahür eder. Şu halde, yapılan açıklama, ilahî fiillerin geçiciliğinin hudûs mantığı içinde nasıl ifade edileceğine dair hiçbir izah içermiyor; zaman sorunu olduğu gibi kalıyor.

Vasfın ezeliyeti ile fiilin geçiciliği arasındaki fark, literatürde, fiilî sıfatların "bilkuvve ezelî" ve "bilfiil hâdis" olduğu şeklinde ifade edilir; "kâtip yazmadığı zaman

---

[151] Krş. Bekir Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, Ankara 1995, s. 94.
[152] Mâtürîdî, *et-Tevhîd*, Beyrut 1986, s. 69.
[153] Bk. Kadî Abdülcebbar, *el-Muhīt bi't-teklîf*, Kahire, ts., I, 155; Fahreddîn er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, Kahire 1986, s. 13.
[154] Bk. Mâtürîdî, a.g.e., s. 69; Nesefî, a.g.e, I, 110; Cüveynî, *Luma'u'l-edille*, Beyrut 1987, s. 109; Üsmendî, *Lübâbü'l-kelâm*, İstanbul 1998, s. 75; Îcî, *el-Mevâkıf*, Kahire, ts., s. 274; Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akaid*, İstanbul, ts., s. 111; Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr*, Beyrut 1991, s. 171, 172.

da kâtiptir, terzi dikmediğinde de terzidir, kılıç kınındayken de keskindir, su kabında dururken de içimlidir," vb. teşbihlerle açıklanır.[155] Buna göre, Allah, yaratma, isteme, konuşma, sevme, görme, duyma vb. sıfatlara ezeliyyen sahiptir; fakat bu sıfatlara ait fiiller (mesela, Allah'ın birşey yaratması, bir kulunu sevmesi, konuşulan birşeyi duyması...) geçici durumlardır.[156] Fakat bu kaçınılmaz ayrım derhal hudûs mantığını iptal eder; Yaradan'ın hiçbir geçici durum yaşamadığı hükmünü yanlışlar. Bu nirengi noktasında, Sünnî kelamcılar, en azından zahiri kurtarmak için olsa gerek, "taalluk" (ilgili olmak) terimine müracaat eder. Terimin söylediği şudur: Fiilî sıfatlar ezelî bir tek vasıf olmakla birlikte sınırsız geçici durumlara ilgiler kurar.[157] İlahî irade açısından yazarsak: Yaradan'ın birşeyin varolmasını istemesi O'nun ezelî bir vasfıdır; bu vasıf âlemdeki herşeye taalluk eder; böylece herşey Yaradan'ın iradesiyle gerçekleşir; hiçbir şey O'nun iradesi dışında meydana gelmez.[158] Doğrusu, taalluk teriminin, zaman sorunu açısından hiçbir şeyi değiştirmediği, ilahî fiillere ait geçiciliğin hudûs mantığını iptal etmesine hiçbir çözüm sunmadığı âşikâr. Hudûs mantığının temelden sorgulanmasını gerektiren bu kördüğüm, görünen o ki, Sünnî kelamda sadece geçiştirilmiştir. Öyle ki, fiillerin geçici olmasının, Yaradan'ın geçici durumlar yaşadığı anlamına gelmediği öne sürülmüş; açık mantık aleyhine hudûs mantığı korunarak, ezelî zâtın hâdis hallere mahal olmasının imkansızlığı vurgulanmıştır.[159] Mutezile kelamında ise kördüğüm geçiştirilmez; açıkça, geçici durumlar olarak ilahî fiilleri Yaradan'ın zâtına atfetmenin, Yaradan'ın hâdis haller yaşadığı anlamına geleceği belirtilir.[160] Bağdat Mutezilesi, radikal davranarak, fiilî sıfatları "mecaz" saymış; misalen, Yaradan'ın görmesini ve duymasını "ilim" mânasına hamlederek gerçek mânalarını reddetmiştir.[161] Bu iptalci tevile katılmayan diğer Mutezilî kelamcılar ise

[155] Bk. Mâtürîdî, a.g.e., s. 47; Nesefî, *Bahrü'l-kelâm*, Konya 1329, s. 9; Gazzâlî, *el-İktisād*, s. 104, 158; Sübkî, *es-Seyfü'l-meşhûr* (nşr. M. Saim Yeprem), İstanbul 1989, s. 14.
[156] Bk. Nesefî, *Bahrü'l-kelâm*, Konya 1329, s. 38; Sübkî, *es-Seyfü'l-meşhûr*, s. 14.
[157] Bk. Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, Beyrut 1981, s. 102; Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Kahire 1967, I, 149; Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, Mısır 1955, s. 67.
[158] Bk. İbn Fûrek, *Mücerredü makalâti'ş-Şeyh* (nşr. Daniel Gimaret), Beyrut 1987, s. 69; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, Beyrut 1981, s. 102; Fahreddîn er-Râzî, *el-Erba'în fî usûli'd-dîn*, Kahire 1986, I, 246; Şehristânî, *Nihâyetü'l-akdâm* (nşr. Alfred Guillaume), Oxford 1934, s. 238; Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr*, Beyrut 1991, s. 187; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Mu'temed fî usuli'd-dîn*, Beyrut 1974, s. 73.
[159] Gazzâlî, *el-İktisād*, s. 159; Sübkî, *es-Seyfü'l-meşhûr*, s. 14.
[160] Eşarî, *Makalâtü'l-İslâmiyyîn*, Kahire 1969, I, 264; Nesefî, *Bahrü'l-kelâm*, Konya 1329, s. 38; Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliye*, III, 192.
[161] Eşarî, *Makalâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 235, 256; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 96; Kadî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, V, 241.

fiilî sıfatları gerçek mânaları üzere kabul etmiş, fakat bu defa, “fiillerin hiçbir zâta ait olmaksızın vuku bulduğu” gibi anlamsız yorumlar yapmışlardır.[162]

Hudûs mantığının öngördüğü tenzih söylemi, anlaşıldığı üzere, fiilî sıfatların açık mantığınca yanlışlanarak kullanışsız bırakılır. Bunun en bariz tezahürü, literatürde, Yaradan’ın mukaddes hayatına ait daimî etkinliğin, hudûs mantığından çıkılarak konuşulması, kısaca normal dile geri dönülmesidir. Öyle ki, bu normalleşme içinde “ezeliyet” hemen gerçek mânasına kavuşur, tıpkı “ebediyet” gibi açıkça sonsuzluğu anlatır.[163] Böylece, hudûs mantığına göre zamanın Yaradan hakkında hiçbir şey ifade etmemesi gerektiği kolayca unutulur, “ilahî varlığın tüm zamanları kuşattığı, ezeliyyen ve ebediyyen devam ettiği” belirtilir.[164] İlahî hayatın sonsuzluğu içinde ilahî iradenin daimî etkinliği, “taalluk” söyleminden sıyrılarak gerçek mânasına geri döner. Buna göre, bütün ilahî sıfatlar Yaradan’ın zâtında ezelî vasıflar olup, ilahî hayatın sonsuzluğu içinde daimî etkindirler.[165] Bu meyanda, Gazzâlî, ilahî isimlerin mânalarını açıkladığı kitabında, misalen, Yaradan’ın ezeliyyen kudretli olduğunu fakat kıyameti henüz irade etmediğini yazar.[166] Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1209) ise kelamî diyalektiğe girmediği kitabında şöyle yazar:

> “Allah öyle duyar ki, zorda kaldığın zaman duana cevap verir, çaresiz düştüğünde derdini çözer, tövbe ettiğinde günahını bağışlar, özür dilediğinde özrünü kabul eder, inkisar ve çükmüşlük ânında zayıflığına merhamet gösterir.”[167]

İlginçtir ki, bu ifadeler, kelamcıların ağır dille eleştirdiği Kerrâmiye mezhebinin görüşüne, geçici hallerin Yaradan hakkında gerçek olduğu fikrine mutabık kalır.[168] Kelamî diyalektiğe saldıran müteahhir Selefiyye’nin ilahî hayat hakkındaki genel söylemi de aynı minval üzeredir: Faal olmak yeniden yeniye eylemek anlamına gelir; ilahî iradenin daimî etkinliği muhakkak kemal belirtir.[169] Aynı şekilde, Sofiye, hudûs mantığına uzak durduğu her yerde, söz konusu “kemal” hükmüne iştirak eder: Cenab-ı

---

[162] Bk. Kadî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, s. 168, 174, 440, 535; a.mlf., *el-Muhît bi’t-teklîf*, s. 135; Gazzâlî, *el-İktisād*, s. 103.
[163] Bk. Fahreddîn er-Râzî, *el-Erbaʿîn fî usûli’d-dîn*, Kahire 1986, I, 308.
[164] Fahreddîn er-Râzî, *Levâmiu’l-beyyinât*, s. 207, 257.
[165] Bk. Beyhakī, *el-Esmâ ve’s-sıfât*, s. 138; Fahreddîn er-Râzî, *Levâmiu’l-beyyinât*, s. 43.
[166] Gazzâlî, *el-Maksadü’l-esnâ*, s. 145.
[167] Fahreddîn er-Râzî, *Levâmiu’l-beyyinât*, s. 180.
[168] Kerrâmiye mezhebinin ilgili söylemi için bk. Fahreddîn er-Râzî, *İʿtikadât*, Beyrut 1982, 67; Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-firak*, s. 219.
[169] İbn Teymiyye, *el-Esmâ ve’s-sıfât*, Beyrut 1998, s. 461; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şifâu’l-alîl*, Beyrut 1997, s. 526.

Hakk "daimî tecellî" üzere sonsuzca faaldir.[170] Kısacası, bu ortak söylem, müslümanların normal ilahiyat mantığını ifade eder. O kadar ki, bu normal mantığın aslında bütün müminlerce benimsendiği, sadece diyalektik spekülasyon sırasında terk edildiği söylenmiştir.[171]

Sonuç olarak, hudûs mantığının öngördüğü "zamandan münezzehiyet" söyleminin, Kur'an'ın apaçık lisanının rağmına çalıştığı ve normal müslüman lisanına yabancı kaldığı, fakat daha önce, sağduyuya dayalı normal insan mantığına aykırı düşerek "anlamsız" kaldığı anlaşılmış olmalıdır. Bununla birlikte, bütün yabancılığına ve anlamsızlığına rağmen, söz konusu söylem, İslam ilahiyatında olduğu gibi hemen bütün dinî ilahiyatlarda yer edinmiştir. O kadar ki, müteahhir Eşarî kelamcısı Îcî "zamandan münezzehiyet" konusunda bütün din sahipleri ve düşünürlerin müttefik olduğunu belirtir.[172] Bize göre bunun anlamı şudur ki, "zamandan münezzehiyet" söylemi, felsefî spekülasyonun, açık insan mantığına—deyim yerindeyse—"oyun oynadığı" geleneksel yerlerin başında geliyor. Bu oyunu sürdürmenin birkaç sebebi olabilir; geçersiz hudûs mantığından çıkamamak, dahası, sürekli etkinliği Tanrı'ya yakıştıramayan Platoncu felsefe geleneğini ciddiye almak gibi. Oysa, felsefî spekülasyonun uzağında, bütün din sahiplerinin ve düşünürlerin paylaştığı gündelik hayatın normal lisanında, ne hudûs mantığından ne de Platoncu felsefeden eser vardır. Şu halde, zamanın, Yaradan hakkında hiçbir şey ifade etmediği sözünden vazgeçerek, zamanın Yaradan hakkında ne ifade ettiğini konuşmak dışında hiçbir şey anlamlı değildir.

Allah Resulü'nün (*aleyhisselâm*) yukarıda bahsi geçen beyanına yeniden atıfta bulunarak devam edebiliriz. En nihaî mânasıyla zamanı ilahî hayata ait bir mâna kabul eden bu beyana göre, doğal süreç, Yaradan'ın yaratma iradesine ait sürekliliğe tercüme edilebilir. İlahî iradenin sürekli etkinliği, başta ifade edildiği üzere, Kur'an'ın beyanında, Yaradan'ın müteal hayatının kusursuzluğunu anlatır. Bu meyanda Kur'an, Allah nezdinde bir günün insan hayatına kıyasla binlerce yıl olduğunu belirtir ki, ilahî hayatın sonsuzluğuna telmihtir.[173] Buna göre, zaman, son tahlilde, Yaradan hakkında, O'nun mukaddes varlığının sonsuzca sürmesini ifade eder. Bu, zaman kavamını nihayet "varolmak" anlamına eşdeğer gören analize uygundur. Fahreddîn er-Râzî, zamanın "varolmak" (*kevn*) mânasına geldiğini, bu nihaî mânanın her varlık için geçerli

---

[170] Cîlî, *el-İnsânü'l-kâmil*, s. 63.
[171] Bk. Fahreddîn er-Râzî, *el-Erbaīn*, Kahire 1986, I, 168.
[172] Îcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-kelâm*, Kahire, ts., s. 274.
[173] el-Hac 22/47.

olduğunu yazar.[174] Bağımsız filozof Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî (ö. 547/1152) zamanın geçmesini "varlığın sürmesi" şeklinde tanımlar; Yaradan'ın sonsuzluğunu, varlığının mutlak sürekliliği biçiminde anlar.[175] Bu anlayış, zamanı çözülesi bir "muamma" kabul eden felsefî spekülasyonu dışlar. Şöyle ki, zaman, çözümlemeye ihtiyaç bırakmayacak kadar "basit" bir kavramdır; açıklamaya direnmesi, karmaşıklığından değil, tam aksine, en basit kavram durumundaki "varolmak" mânasına eşdeğer olmasındandır.[176] Bu mâna, zamanın izafî değerinde daima sabit kalır; "zaman-dışı" veya "zaman-üstü" ibarelerini anlamsız kılar.[177] Zamanı açıklamaya çalışmak, teknik tabirle, analitik bir kavramı sentetik kavramlarla tanımlamak (mesela, "buz sudur" yerine "su buzdur" demek) türünden bir kategori hatasıdır; metel bileşiğinden saf element (altın) elde etmeye çalışan simyacının umutsuz çabasına teşbih edilebilir. Bu umutsuzluk Batı felsefesinde Saint Augustine (ö. 430) tarafından temsil edilir:

> Zaman nedir? Onu kolayca ve kısaca kim açıklayabilir ki? Hatta onu kim düşüncede kavrayabilir yahut cevabı kelimelere dökebilir? Fakat konuşmamızda zamandan daha tanıdık ve bildik hiçbir şeye atıfta bulunmadığımız doğru değil mi? Şu kesin ki ondan bahsettiğimizde onu anlıyoruz; bir başkası ondan bahsettiğinde de onu anlıyoruz. O halde zaman nedir? Kimse bana onu sormazsa, onun ne olduğunu biliyorum. Bana sorana onu açıklamak istersem, bilmiyorum.[178]

Filozofun sözünün bir tercümesi şudur: Dünyanın varolduğu o kadar açık ki ispat edemiyorum. Sadede dönersek, böyle bir ispat, ilahî iradenin daimî etkinliğini, hudûs mantığı veya Platoncu felsefe geleneği içinde ispat etmek kadar imkansızdır.

---

174 Fahreddîn er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikıyye*, I, 581.
175 Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, İsfehan 1415, III, 39-41.
176 Bk. Thomas Sattig, *The Language and Reality of Time*, Oxford 2006, s. 58.
177 Bk. Errol E. Harris, *The Reality of Time*, Albany 1988, s. 51.
178 Augustine, *Confessions* (trc. Albert C. Outler), New York 2007, s. 193.

II.

YARADAN'IN KUDRETLİ KELÂMI

1. İlahî Kelamın Kudret Etkisi

Önceki bölümün özeti şu ki, tabiatın varoluşu, nihaî düzeyde, Yaradan'ın hikmetli iradesine dayanır; her doğal varoluş ilahî bir takdir olarak gerçekleşir. Bu merhalede metafizik soruşturma şöyle devam eder: Yaradan, hikmetli iradesince takdir ettiği doğal varoluşu nasıl gerçekleştirir? Başka bir ifadeyle, irade edilen durumun fiziksel gerçekliğe çıkmasını sağlayan yaratıcı etki nedir? Girişte değindiğimiz üzere, yaratılış ilkesi, bu soruyu kısaca şöyle cevaplar: Fiziksel gerçekliği sağlayan yaratıcı etki, Yaradan'ın emrinden kaynaklanan kudrettir. Buna göre, herhangi bir doğal durum, ilahî emrin, evrensel mekanda meydana getirdiği etkinin sonucudur; anlamlı tabiat, bütünüyle, bu hikmetli tesirin tezahürüdür. Şu halde, Yaradan'ın varetme emrinin nasıl etkin olduğunu bilindiğinde, tabiat sürecini (veya, doğal zamanı) gerçek kılan nihaî gücün mâhiyeti bilinmiş olur. Bu amaçla, araştırmaya, ilahî emrin etkinliğine dair önceki kısımda geçen terimleri hatırlayarak başlayabiliriz. Kur'an, takdir edilmiş herhangi bir doğal durumun gerçekleşme vaktinin gelmesine, "emrin gelmesi" (*mecîü'l-emr* ve *ityânü'l-emr*), bir hikmet sözü olarak gerçekleşmesine ise "sözün gerçek olması" (*hakku'l-kelime* ve *hakku'l-kavl*) adını verir.[1] Mukadder durumun gerçekleşmesi, ayrıca,

[1] el-Bakara 2/109; Yûnus 10/24, 33; Hûd 11/40, 58; en-Nahl 16/1, 33; el-İsrâ 17/16; el-Kasas 28/63; es-Secde 32/13; Yâsîn 36/70; ez-Zümer 39/71; el-Mü'min 40/6; Fussilet 41/25; el-Ahkaf 46/18.

“ilahî emrin açığa çıkması” (*zuhûru'l-emr*) ve “emrin yerine getirilmesi” (*kazâu'l-emr*) tabirleriyle anlatılır.[2] Bu beyan itibariyle, Kur'an, kâinatta bütün işin Allah'a ait olduğunu belirtir; bütün işlerin mutlaka Allah'a döndüğünü vurgulayarak, varoluşta mutlak merciin sadece ilahî irade olduğunu ilan eder.[3]

Doğal durumu evrensel mekanda gerçekleştiren nihaî gücün ilahî emirden kaynaklanması, Yaradan'ın buyruğunun “kudret” taşıması anlamına gelir. Kısaca, yaratılış sürecinin gerektirdiği güç, ilahî sözün gücüdür. Bu, emir âyetinin şu ifadesinde açıktır:

> “Birşey için sözümüz, onu istediğimizde, sadece, ona ol dememizdir, olur.”[4]

İlahî kelamın “yaratma buyruğu” durumunda “kudret” taşıması itibariyle, İbn Arabî (ö. 638/1240), Yaradan'ın sözünü O'nun kudretine eşdeğer kabul etmiştir.[5] Tabiat sürecini bu eşdeğerlik açısından ifade edersek: Yaradan'ın kudretli sözü evrensel mekanda etkin olmakla doğal varoluşa ait değerleri gerçek kılmaktadır. Bu durumda, üçüncü bölümünde inceleyeceğimiz üzere, evrensel mekanda işgören bütün doğal fonksiyonlar (mesela, “kütleçekim” denen güç fonksiyonu) ilahî emrin etkisiyle açığa çıkan değerler olarak tanımlanır. Bu, ilahî emrin etkisinin, tabiat sürecine ait işe eşdeğer olduğu anlamına gelir. Demek, bir söz tezahürü olarak ilahî emir ile doğal durumu oluşturan iş arasında mutlak mutabakat vardır. Bu mutabakat, “emir” kelimesinin orijinal semantiğine nazaran ifade edilebilir. Şöyle ki, Arapça'da “emr” kelimesi iki temel mâna belirtir: birincisi “buyruk” olup çoğulu “evâmir” (buyruklar) şeklinde; ikincisi “iş” olup çoğulu “umûr” (işler) şeklindedir.[6] Emir âyeti bu ikili semantiğe göre tercüme edilebilir:

> “Bir emir kestiğinde, sadece, ona ol der, olur.”[7]

Burada “emir” hem takdir edilen buyruk hem de buyruğun yarattığı iş mânasında alınabilir.[8] Benzer şekilde, “De ki emir bütünüyle Allah'ındır.”[9] ifadesi gibi, yukarıda atıfta bulunduğumuz, emrin tamamen Yaradan'a ait olduğunu ve mutlaka O'na döndüğünü belirten beyanlarda, emrin her iki mânası birden kastedilir.

---

[2] el-En'âm 6/8; el-Enfâl 8/42; et-Tevbe 9/48; Hûd 11/44; Meryem 19/21, 39.
[3] el-Bakara 2/210; Âl-i İmrân 3/154; Hûd 11/123; er-Ra'd 13/31; er-Rûm 30/4; eş-Şûrâ 42/53.
[4] en-Nahl 16/40.
[5] Cağfer Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, Beyan, İstanbul 1997, s. 114.
[6] İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “emr” md.
[7] el-Bakara 2/117; Âl-i İmrân 3/47; el-Mü'min 40/68.
[8] Bk. Ebu's-Suûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut 1994, I, 151.
[9] Âl-i İmrân 3/154.

İlahî emir ile yaratıcı kudret arasındaki eşdeğerlik, Yaradan'ın, tabiatı, "buyurmak" keyfiyetinde gerçekleştirdiğini anlatır. Allah, irade ettiği durumu buyruğuyla gerçek kıldığına göre, yaratma fiilinin mâhiyeti, emretme fiilinin mâhiyetine denktir.[10] Bu, metafizik açıdan çok önemli bir bilgidir; çünkü, Allah'ın herhangi bir doğal durumu yaratmasının, nihayet bütün tabiatı işletmesinin, beşerî irade ve işgücüne kıyasla anlaşılamayacağını öğretir. Şöyle ki, insanın iradesi işgücü ile sınırlandığı halde Yaradan'ın iradesi kudretinin kaynağıdır. Başka bir deyişle, insanda irade güce baktığı halde Yaradan'da kudret iradeye bakar. Bu kıyaslanamazlık, insanın tabiatın parçası olmasıyla açıklanabilir. Şöyle ki, insanın gücü doğal olup tabiatın yaratılmış niteliğine aittir; Yaradan'ın gücü ise doğallığı sağlar, tabiata nitelik verir. Şu halde, yaratıcı kudret, beşerî güce kıyas edilmeksizin, doğrudan doğruya, ilahî emrin mâhiyeti üzere anlaşılmak durumundadır. Bunun için, öncelikle, ilahî emri, mukaddes bir "söz" tezahürü olarak tanımak gerekir; çünkü "emretmek" söylemeye aittir. İlahî emre dair incelemesinde, Serahsî, tekvîn emrinin hakikaten "emir" ifade eden bir söz mâhiyetinde, ilahî kelamın üsluplarından biri olduğunu yazar.[11] Kur'an, bu bakımdan, yaratma emrinin gücünü, buyurmanın kolaylığına teşbihen anlatır; misalen, iradesini bir tek işaretle infaz eden kudretli bir hükümdar teşbihi içinde, tekvîn emrini "bir göz kırpma" işine benzetir.[12] Konuya ilişkin ayrıntılı bir temsil ise, âhiretteki yaratılışın keyfiyetine dair serdedilir. Şöyle ki, İbrahim peygamber (*aleyhisselam*), Allah'tan, ölüleri nasıl dirilteceğini kendisine göstermesini isteyince, Allah ona şunu tâlim eder:

> "Dört kuş alıp onları kendine alıştır, sonra her birini bir dağın başına bırak, sonra onları çağır, hızla sana gelecekler."[13]

Bu temsilin anlattığı şu ki, "çağırmak" işlevinde herhangi bir komut, "sözünü dinletmek" makamında güç belirttiğinde, bir tek emirle iş yapmak mutlak bir kolaylık ifade eder.[14] Bu bakımdan, Kur'an, ilahî emrin mutlak müessir olduğunu, hükmünün hiçbir engel tanımadığını, asla geri çevrilmediğini, muhakkak gerçekleştiğini bildirir.[15]

İlahî emrin bir söz tezahürü olarak güç ifade etmesi "sözünü dinletmek" tabirine nazaran anlaşılabilir. Türkçe'de bu tabir ayrıca "sözünü geçirmek" şeklinde kullanılır ki, her iki kullanımda tabir edilen "sözün gücü" olup, bu güç, sözün, hitap sahasında

---

[10] Krş. Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sıfât*, Beyrut 1984, s. 138; Gazzalî, *Me'âricü'l-kuds*, s. 172.
[11] Serahsî, *Usul*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 1973, I, 11, 13.
[12] el-Kamer 54/50.
[13] el-Bakara 2/260.
[14] Bk. Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, Dâru kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1990, VII, 37.
[15] en-Nisâ 4/47; Yûsuf 12/21; er-Ra'd 13/41; el-Ahzâb 33/37; et-Talâk 65/3.

meydana getirdiği tesir cinsinden tanımlanabilir. Bunu, linguistikte "etkisöz fiili" adı verilen ifade türüyle örneklendirmek mümkün. Mesela, tehlikeye düşen birine "Dikkat!" diye seslenerek onda "teyakkuz" oluşturduğumuzda, onu durduracak bir güç uygulamış oluruz. Benzer biçimde, bir komutanın ordusunu emirle sevketmesi, askerlere doğrudan güç uygulaması anlamına gelir. Aslında, "Seni seviyorum." cümlesinden "Başaracaksın." cümlesine kadar, etki oluşturan bütün sözler güç taşıyan sözlerdir.[16] Bu temsile göre, tekvîn emri, hitap sahasına kudretle hükmeden bir söz tezahürü şeklinde tarif edilebilir. Burada, tekvîn emrinin "hitap sahası" evrensel mekandır; çünkü tabiat bu mekanda gerçekleşir. Üçüncü bölümde inceleyeceğimiz üzere, mesela "yağmur" süreci hakkında düşündüğümüzde, yağışı sağlayan bütün güç fonksiyonları, evrensel mekanın ilgili kısmına (gökyüzü sahasına) hükmeden ilgili tekvîn emrinin güç etkisidir. Kısacası, bir yerde yağmur yağıyorsa, o yerde, ilahî emir, yağmur iradesini gerçekleştirmek üzere etkin oluyor demektir. Aynı şekilde, örneğin, bir yelkenlinin denizde yol almasını sağlayan bütün doğal fonksiyonlar, nihaî mânada, evrensel mekanın ilgili sahasına hükmeden ilahî emrin gücüne aittir. Bu iki örneğe dair şu ayet, emrin gücüne dair bu açıklamaya nazaran okunabilir:

> "O'nun âyetlerinden biri de rüzgarları müjdeci olarak göndermesidir; size rahmetinden (yağmur) tattırsın diye, ve gemiler emriyle yüzsün de cömertliğinden nasibinizi arayın diye; ve ola ki şükredersiniz."[17]

İlahî kudretin ilahî emirden kaynaklanması, Yaradan'ın, irade ettiği herşeye kadir olması anlamına gelir. Kur'an, daimî bir vurguyla, Allah'ın herşeye kadir olduğunu bildirir, hatırlatır.[18] Ayrıca, ilahî kudretin mutlaklığı itibariyle, Allah'ın istediği şeyi muhakkak yaptığı vurgulanır.[19] Öyle ki, Kur'an, Allah'ın emrinin mutlaka "yapılmış" olduğunu (herhangi bir işin gerçekleşmesi için emrinin yeteceğini) beyan eder.[20] Allah'ın, istediği şeyi yarattığına dair Kur'an'ın iki örnek beyanı şöyledir:

> "Göklerin, yerin ve ikisi arasında bulunan herşeyin mülkü Allah'ındır. İstediğini yaratır. Allah herşeye gücü yetendir."[21]

---

[16] Krş. François Recanati, *Meaning and Force: The Pragmatics of Performative Utterances*, Cambridge University Press, New York 1987, s. 10.
[17] er-Rûm 30/46.
[18] el-Bakara 2/20, 106, 109; Âl-i İmrân 3/29, 165; el-Mâide 5/19, 40; el-Enfâl 8/41; et-Tevbe 9/39; en-Nahl 16/77; el-Ankebût 29/20; Fâtır 35/1; el-Haşr 59/6.
[19] el-Bakara 2/253; Âl-i İmrân 3/40; Hûd 11/107; İbrâhîm 14/27; el-Hacc 22/14; el-Burûc 85/16.
[20] en-Nisâ 4/47; el-Enfâl 8/42; el-Ahzâb 33/37.
[21] el-Mâide 5/17.

> "Allah her hayvanı sudan yarattı. Onlardan kimi karnı üstünde gider, kimi iki ayakla yürür, kimi dört ayakla yürür. Allah istediğini yaratır. Allah herşeye gücü yetendir."[22]

Şimdi, yaratıcı kudret Yaradan'ın emrine ait olduğuna göre, doğa güçlerini ilahî emre "sınır" veya "engel" kabul etmek anlamsızdır. Herhangi bir tabiat kuvveti ancak ilahî kudretin tezahürü iken, söz konusu kuvveti ilahî kudrete karşı konumlandırmak saçmadır. Kur'an, kuvvetin tamamen Allah'a ait olduğunu belirtmek suretiyle, O'nun kudretinden bağımsız bir gücün bulunmadığını, herhangi bir şeyin O'nu âciz bırakmasının mümkün olmadığını haber verir.[23] Örneğin, Kur'an, mecazî bir üslupla, kainatı ilkin yaratmasında Allah'a herhangi bir yorgunluk değmediğini söyler; yeni bir dünya olarak âhireti yaratmasında hiçbir zorluğun bulunmadığını duyurur.[24] Bu, aynı zamanda, Yaradan'ın, çok farklı özellikte yepyeni dünyalar yaratabileceği anlamına gelir. Buna göre, şimdiki tabiat, doğal varoluşun zorunlu usulü değildir.

İlahî kudretin ilahî kelama ait yaratma buyruğundan kaynaklanması, kelam literatüründe neredeyse tamamen ihmal edilmiş bir konudur. Bu ihmal, ilahî kudret ile ilahî emir arasındaki alâkayı örter; böylece yaratma fiilinin mâhiyeti belirsiz kalır. Söz konusu ihmalin tarihî kökenine değinebiliriz. Önceki kısımda gördüğümüz üzere, Yaradan'ın fiilî sıfatları, hudûs mantığı içinde sorun haline gelmiş, ifade edilemez kalmıştı. Şimdi, fiil belirtmesi bakımından, kelam sıfatı (Yaradan'ın söz söylemesi) de bu sorunun bir parçası durumundadır: Hudûs mantığı, tıpkı ilahî irade ve sair fiilî sıfatlar gibi, ilahî kelam için de "geçicilik" sorununu gündeme taşır; "söz söylemek" eyleminin ifade ettiği zaman mânası hudûs mantığı gereğince reddedilir. Buna göre, bütün ilahî sıfatlar gibi ilahî kelam da "ezelî bir tek sıfat" olarak tanımlanır; ilahî kelamın hâdis bir niteliği olmadığı vurgulanır.[25] Fahreddîn er-Râzî ilahî kelamın ezeliyeti konusunda Ehl-i Sünnet'in icma ettiğini söyler.[26] Sünnî literatürde tekrarla kaydedilen söylem şudur: Allah ezelî bir kelamla konuşur; Yaradan bu sıfatla ezeliyyen muttasıftır; ilahî kelam yaratılmış değildir.[27] Bu söylemde, sıfatın ezeliyeti ile daimî etkinliği arasındaki farkın ifade edilemezliği, önceki kısımda gördüğümüz üzere, "taalluk" terimine müracaat edilerek aşılmak isteniyor; ilahî kelamın ezelî bir tek söz

---

[22] en-Nûr 24/45.
[23] el-Bakara 2/165; el-Kehf 18/39; el-Ankebût 29/22; Fâtır 35/44.
[24] el-Ahkaf 46/33; Kaf 50/15.
[25] Bk. Ebu Muin Nesefi, *Tebsıratü'l-edille*, I, 259, 306; İbn Fûrek, *Mücerredü makalâti'ş-Şeyh*, Beyrut 1987, s. 59; Cüveynî, *Luma'ul-edille*, Beyrut 1987, s. 102; İsferâyînî, *et-Tebsîr*, Beyrut 1983, s. 167; Gaznevî, *Usûlü'd-dîn*, Beyrut 1998, s. 102; Lâmişî, *et-Temhîd*, Beyrut 1995, s. 71.
[26] Fahreddîn er-Râzî, *Me'âlimu usûli'd-dîn*, Beyrut 1992, s. 50.
[27] İbn Kudame, *el-İ'tikad*, Mektebetü'l-Kur'an, Kahire, ts., s. 33; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Mu'temed*, Beyrut 1974, s. 86.

olup yaratılış boyunca sayısız ve çok çeşitli sözlere taalluk ettiği söyleniyor.[28] Söylemde geçen "ilahî kelamın yaratılmış olmaması" vurgusu ise Mutezile'nin ilgili diyalektiğine cevaptır. Şöyle ki, Mutezile, bir sözün ezeliyetinden bahsedilemeyeceğini, dolayısıyla, Kur'an'ın ezelî değil "muhdes" (meydana getirilmiş) olduğunu savunur; bu anlamda Kur'an hakkında "mahluk" sıfatını kullanır.[29] Mutezile'nin bu "mahluk" sıfatıyla "muhdes" demek istediğini Sünnî kelamcılar da teslim eder.[30] Ne var ki, sözün mâhiyeti "yaratılmış" olmak değil "söylenmiş" olmak olduğundan, Ehl-i Sünnet bu "mahlukiyet" atfını "bidat" saymış; hudûs mantığını arkasına alarak, Kur'an'ın ezeliyetine muhalif bütün söylemlere saldırmıştır.[31] O kadar ki, açık mantığa göre, Yaradan'ın birşey söylemesinin "hâdis" bir durum olduğu, herhangi bir yaratma emrinin ancak hâdis bir buyruk anlamına geldiği açıklaması "dalalet" ilan edilmiştir.[32]

Önceki kısımda gördüğümüz, geçiciliğin reddine dayanan mantık sorunları, burada aynıyla geçerlidir. Örneğin, ilahî kelamın ezeliyetini savunmak adına şu argüman ileri sürülür: Eğer Kur'an "meydana getirilmiş" olsaydı, Allah Kur'an'a "ol" diye emrederdi; halbuki Kur'an ilahî emirler içeren bir sözdür.[33] Burada "ol" emrinin bir kelam tezahürü olduğunu ya görülmüyor, ya görmezden geliniyor. Öte yandan, kelam sıfatı şu klasik argümanla ispat edilmek istenir: Allah muhakkak konuşur; çünkü dinî emirler O'nun emretmesiyle mümkün olur.[34] Burada ilahî emir sadece "dinî buyruk" anlamına münhasır tutulmuştur ki aslında bu geleneksel kelamın genel tavrı sayılır.[35] Bu tavrın neticesinde, yaratma fiilinin ilahî emrin etkinliğine eşdeğer olduğu ihmal edilmiştir. Öyle ki, Eşarî kelamı, yaratma sıfatının ifade ettiği "fiil" mânasını elemek amacıyla "tekvîn" teriminden kaçınmış, yaratma fiilini "kudretin taalluku" şeklinde tarif etmiştir.[36] Buna karşılık, Mâtürîdî kelamı, hudûs mantığı açısından, yaratma fiili ile diğer ilahî fiiller arasında fark görmez; "tekvîn" sıfatını, her bir cüzî yaratılışa taalluk eden "ezelî bir tek sıfat" olarak tanımlar.[37] İmam Mâtüridî, yaratma fiilinin mâhiyetinin bir sır olduğunu, ilahî kudretin keyfiyetini sormanın anlamlı olmadığını,

---

[28] Şehristânî, *Nihâyetü'l-akdâm* (nşr. Alfred Guillaume), Oxford 1934, s. 288; Gaznevî, *Usûlü'd-dîn*, Beyrut 1998, s. 105.
[29] Kadî Abdülcabbâr, *el-Muhît bi't-teklîf*, s. 321.
[30] Bk. Cüveynî, *Luma'ul-edille*, Beyrut 1987, s. 102.
[31] Bk. Necdet Çağıl, *İlahî Kelâmın Tabiatı*, İnsan, İstanbul 2003, s. 26-43.
[32] Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, Kahire, ts., s. 329; Şehristânî, *Nihâyetü'l-akdâm*, s. 288.
[33] Eşarî, *el-Luma'*, Kahire 1975, s. 33; Beyhakî, *el-İ'tikad*, s. 75.
[34] Gaznevî, *Usûlü'd-dîn*, Beyrut 1998, s. 101.
[35] Bk. Fahreddîn er-Râzî, *el-Mesâilü'l-hamsûn*, Kahire 1989, s. 55.
[36] Gazzâlî, *el-İktisad*, s. 81; Fahreddîn er-Râzî, *Me'âlimu usûli'd-dîn*, s. 47.
[37] Bk. Nesefî, *et-Temhîd*, s. 28; Aliyyü'l-Kari, *Şerhu Kitabi'l-Fıkhi'l-ekber*, I, 36.

çünkü Allah'ın zâtıyla iş yaptığını söyler.[38] Bu tenzih tavrı, ilahî kudretin ilahî kelama ait ve ilahî emirden kaynaklanan bir özellik olduğu, nihayet Allah'ın emirle iş yaptığı açıklamasına muhaliftir. Bu problem, önceki kısımda gördüğümüz, hudûs mantığının ilahî iradenin etkinliğini ifade edilemez kılması sorunuyla aynı statüde olup çözümü aynı biçimde açık mantığa dönüşte yatar. Öyle ki, sadece açık mantığa ait lisan içinde, Yaradan'ın herhangi bir zamanda herhangi bir doğal durumu nasıl varettiği sorulup cevaplanabilir.

2. İlahî Kelâmın Vahiy Niteliği

Evrensel mekana hükmederek tabiatı gerçek kılan ilahî kelam, bu sınırsız etkinliği bakımından, herhangi bir kelama teşbih edilemeyecek derecede eşsiz bir söz tezahürü olmalıdır. Doğal süreci açığa çıkaran yaratıcı etkisi açısından, ilahî kelam, âşina olduğumuz hiçbir konuşma cinsinden tanımlanamaz; çünkü bilinen hiçbir konuşma türünün neticesi "varoluş" değildir. Bu bakımdan, İslam metafiziğine göre, varoluşun ilahî emirle gerçekleşmesi, ilahî kelamın "mukaddes" mâhiyetini ispat eder. Şu halde denebilir ki, ilahî emrin yaratıcı etkisini anlamak, ilahî kelamın mukaddes mâhiyetini anlamaya bağlıdır. Burada, söz konusu mukaddes mâhiyete dair Kur'an'ın beyan ettiği "sezilmezlik" niteliğini inceleyeceğiz. Kur'an, Yaradan'ın sezilmez nitelikte söz söylediğine atfen, ilahî kelamı "vahiy" olarak vasfeder.[39] Vahyetmek, sözlükte, hızlıca ve üstü-kapalı biçimde söylemek demektir.[40] Bu nitelik, ilahî emrin "tabiat süreci" olarak gözlediğimiz daimî etkinliğinde işitilecek bir söz bulunmayışını açıklar. Kur'an'ın, yaratıcı emrin sezilmez bir kelam tezahürü oluşu hakkında verdiği müşahhas bir örnek, bal arısının tabiatına dairdir:

> "Rabbin bal arısına vahyetti: Dağlardan, ağaçlardan, kurdukları çardaklardan kendine yuvalar edin; sonra her meyveden ye, Rabbinin yollarında güçlük çekmeden seyret."[41]

Bu ifade, yuva yapması ve bal özü toplaması gibi arının tabiatına ait temel fonksiyonların açığa çıkmasını, kinayeli bir üslupla, Yaradan'ın emrine nisbet etmektedir. İfadenin kısa analizi şudur: Bal arısının söz konusu anatomi ve fizyolojide

---

[38] Mâtürîdî, *et-Tevhîd*, s. 76, 127.
[39] en-Nisâ 4/163; Hûd 11/37; Fussilet 41/12; eş-Şûrâ 42/51, 52; en-Necm 53/4; el-Cinn 72/1; el-Zilzâl 99/5.
[40] Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*, Beyrut 1998, "vhy" md.
[41] en-Nahl 16/68-69.

varolmasını sağlayan doğal süreçler, ilahî emrin yaratıcı etkinliğine aittir. Buradan anlaşılıyor ki, sezilmez bir söz tezahürü olarak evrensel mekana hükmeden ilahî emrin taşıdığı hikmet, tabiatın varoluşuna ait yapısal ve fonksiyonel bilginin kaynağıdır. Şu halde, ayette geçen, arının yuva kurması ve bal özü toplamasına dair ilahî emir, söz konusu tabiatın açığa çıkmasına ait anatomik ve fizyolojik informasyonu sağlayan mükemmel bir hikmet buyruğundan kinayedir. Buradan, emir ayetinin de kinaye üslubunda olduğu ortaya çıkar: Yaradan'ın istediği şeyin gerçek olmasına yeten "ol" emri, o şeyin gerçekleşmesine ait bilgiyi sağlayan mükemmel bir hikmet buyruğundan kinayedir. Tefsirciler, "ol" sözünün, ilahî emrin yaratıcı etkinliğindeki kolaylığı anlattığını belirtir.[42] Buna göre, sezilmez nitelikte evrensel mekana hükmeden ilahî kelam, bir tek heceden ibaret bir "ol" sözü değil, fakat, mukaddes etkinliği bir hecenin söyleniş kolaylığına teşbih edilebilen, mükemmel bir sözdür. Demek, yaygın söylemin aksine, Allah, sırf bir "ol" emriyle yaratıyor değil, fakat, "ol" emrinin kinaye ettiği mutlak bir kolaylık üzere etkin, bilgisel açıdan kusursuz bir emirle yaratıyor.

Evrensel mekana hükmeden ilahî emrin mükemmel bir hikmeti uygulayarak etkin olmasını, Kur'an'da tekvîn emrine dair geçen örnekler üzerinden açıklayalım. Mesela, İbrahim peygamberin ateşe atılması sırasında vahyedilen yaratma emri şöyledir: "Ey ateş, İbrahim'e serin ve esen ol."[43] Burada, emrin yüklemini oluşturan "ol" fiili, doğruca, emir ayetindeki "ol" fiiline karşılık gelir; aynı kinaye üzere tefsir edilebilir. Buna göre, ateşin sıradışı bir tabiat kazanarak serin ve esen olması, söz konusu tabiatın açığa çıkmasına ait sıradışı fonksiyonların emredilmesiyledir. Bu, üçüncü bölümde inceleyeceğimiz üzere, istisnaî bir emrin, sabit kılınmış bir tabiatı yeni bir tabiatla değiştirmesi anlamına gelir. Diğer bir örnek: Kur'an'ın bildirdiğine göre, tarihte, aşırı günahkâr bir yöre halkı, Yaradan'ın "Alçak maymunlar olun." emri sonucunda hayvana dönüşmüştür.[44] Kastedilen dönüşüm, tefsirde ihtilaf edildiği üzere, ister bedenin ister ruhun tabiatına dair olsun; anlaşılan şu ki, "olun" emri, insan tabiatından çıkarıp hayvan tabiatına dönüştüren bir tekvîn emridir; dönüşüme uğrayan kişilere hitaben bir talep değil. Üçüncü örneğimiz, İsa peygamberin sıradışı yaratılışını, tekvîn emri bakımından, Adem peygamberin hilkatine benzeten şu ayet:

---

[42] Veli Ulutürk, *Kur'an-ı Kerîm'de Yaratma Kavramı*, İnsan, İstanbul 1995, s. 51.
[43] el-Enbiyâ 21/69.
[44] el-Bakara 2/65; el-A'râf 7/166.

> “İsa’nın misali, Allah nezdinde, Adem’in misali gibidir ki, onu topraktan yarattı, sonra ona “ol” dedi, olur.”[45]

Anlatılan şu ki, iki müstesna hilkat, tekvîn emrinin etkinliği bakımından birbirine benzer: İki yaratılış süreci fiziksel açıdan ne kadar farklı olursa olsun, bu fiziksel değerler nihayet tekvîn emrince varedilmiştir. Ayetin sonunda “oldu” değil de “olur” denmesi ilginçtir. Bir yoruma göre, emir ayetinin üslubunu hatırlatan bu söyleyiş, tekvîn emrinin değişmez etkinliğine telmihtir.[46]

Tekvîn emrinin sezilmez biçimde evrensel mekana hükmetmesine dair Kur’an’ın tercih ettiği diğer bir kinaye üslubu, yaratılan durumun, bu duruma konu olan doğal nesneden talep ediliyormuş gibi emredilmesidir. Yaratma emrini kudretli bir makamın karşı konulmaz buyruğuna teşbih eden bu üslup, Yaradan’ın kudretinin haşmetine telmih içindir. Örneğin, tarihte, ölüm korkusuyla yurtlarını terkeden (rivayete göre veba salgınından kaçan) bir halk hakkında Yaradan tarafından ölüm hükmünün verilmesi, Allah’ın onlara “ölün” diye buyurduğu şeklinde hikaye edilir.[47] Bu emir, söz konusu halktan intihar etmelerini isteyen bir buyruk değil, halkın ölmesini sağlayan ilahî buyruğun (veya bu buyruğa ait takdirin) kendisidir.[48] Diğer bir örnekte, dağlara ve kuşlara, Davud peygamberin tesbihâtına katılmaları emrinin verilmesinden bahsedilir:

> “Ey dağlar ve kuşlar, onunla beraber tesbîh edin!”[49]

Dağları ve kuşları, ilahî hitabı anlayacak şuurlu canlılarmış gibi tasvir eden bu emir bir kinaye olup, dağların ve kuşların Davud peygamberle birlikte Allah’ı zikretmesi anlamına gelen sıradışı tabiatın yaratılmasını anlatır.[50] Çok meşhur bir örnek ise Nuh Tufanı’nı sona erdirerek ilgili tabiatı normal seyrine döndüren tekvîn emrinin kinayeli ifadesidir:

> “Dendi ki: “Ey yer, suyunu yut; ey gök, suyunu tut!” Su çekildi, emir yerine geldi, gemi Cûdî üzerine oturdu; “Mahvolsun zalimler güruhu!” dendi.”[51]

Burada, yere ve göğe verilen emirler, taşkının son bulmasına ait süreci açığa çıkaran tekvîn emirlerini anlatır; benzer şekilde, zalimler güruhu hakkında geçen beddua,

---

[45] Âl-i İmrân 3/59.
[46] Bk. Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, II, 1118.
[47] el-Bakara 2/243.
[48] Bk. Ebu’s-Suûd, a.g.e, I, 237.
[49] Sebe 34/10.
[50] Bk. Ebu’s-Suûd, a.g.e, VII, 124.
[51] Hûd 11/44.

helakı yaratan emirden mecaz olup semada yankılanmış gerçek bir beddua değildir.[52] Daha ayrıntılı ve açıklayıcı bir örnek ise tarihî Sebe halkına ait anlatımda yeralıyor. Anlatımın girişinde ülkenin elverişli bir diyar kılınması ifade edilir:

> "Sebe için meskenlerinde elbette bir âyet vardı. Sağdan ve soldan saran iki bahçe. Rabbinizin rızkından yeyin ve O'na şükredin. Hoş bir memleket ve çok bağışlayıcı bir Rab."[53]

Ayette geçen emirler, bir peygamberin Sebe halkına tebliğ ettiği dinî buyrukları belirtiyor değil; aksine, "yeyin" emri, ülkenin hoş yaratılışıyla halka yapılmış ihsanı, "şükredin" emri de bu ihsanın ahlakî gereğini belirtir. Anlatımın devamında ise Sebe halkının şükretmediğinden ötürü söz konusu ihsandan mahrum bırakıldığı haber veriliyor. Daha sonra, aynı örgü korunarak, bu defa bir başka ihsanın yaratılması ve yine küfranla karşılık görmesi, yine aynı kinaye üslubunda aktarılıyor:

> "Onlar ile bereketli kıldığımız beldeler arasında göze görünür diğer beldeler varedip oralarda seyahati takdir ettik: Oralarda geceleri ve gündüzleri güven içinde seyahat edin! Ama onlar, "Rabbimiz, seferlerimizin arasını aç!" dediler; kendilerine zulmettiler."[54]

Burada, seyahat emri, emniyetli seyahati mümkün kılan doğal şartların varoluşunu sağlayan tekvîn emrinden kinayedir; halkın isteği de kendileri aleyhine ettikleri kavlî bir beddua olmayıp, seyahat şartlarını zorlaştıran tekvîn emrine sebep olmuş şükürsüzlüğü anlatan bir mecazdır.[55] Son örneğimiz, dünyanın kuruluşunda göğün ve yerin ilahî takdire göre yapılanmasını, hükümdara boyun eğmeye teşbihen anlatan şu ifade:

> "Sonra göğe yöneldi, ki dumandı, ona ve yere, "Gelin, ister gönüllü ister gönülsüz!" dedi. İkisi de, "Gönüllü olarak geldik." dediler."[56]

Kainatı mecazen şuurlu bir canlı gibi tasvir eden bu ayet, Yaradan ile kainat arasında geçmiş bir muhavereyi anlatıyor değil, göğü ve yeri düzenleyen tekvîn emrini beliğ bir üslupta beyan ediyor; öyle ki, göğün ve yerin cevabı, yaratılışın ilahî takdir gereğince meydana gelmesinden kinayedir.

---

[52] Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî,* XII, 94-95.
[53] Sebe 34/15.
[54] Sebe 34/18-19.
[55] Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, XXV, 219.
[56] Fussilet 41/11.

3. İlahî Kelamın Kuşatıcı Etkinliği

Tekvîn emrinin, sezilmez bir mâhiyet ve mükemmel bir hikmet üzere evrensel mekana hükmetmesi, doğal varoluşu sağlayan değişmez prensip olduğundan, Kur'an, tabiatın bütün zamanlardaki varoluşuna ait unsurları, ilahî emirle gerçekleşen işler olarak anlatır. Mesela, demirin yaratılarak insanın faydasına sunulması, "demiri indirdik" ifadesiyle özetlenir.[57] Demirin yerden çıkması itibariyle "çıkardık" denmesi beklenirken "indirdik" denmesi, demirin yaratılışını sağlayan tekvîn emrine telmihtir.[58] Bazı örnek "iş" ifadeleri şunlardır: Allah, gökleri, görünür direkler olmaksızın yükseltti.[59] Semayı yıldızlarla süsledi.[60] Yeri bir beşik veya döşek gibi insanın rahatına elverişli biçimde yaydı, üzerinde insanlara yollar açtı.[61] Dağları birer direk gibi yere dikti, aralarında ırmaklar yaptı.[62] Yere suyla hayat verdi, her türlü hayvanı yeryüzüne saçtı.[63] Allah, yağmur rahmetine müjdeci olarak rüzgar gönderir, bulutları sürer, yağmur yağdırır.[64] Annelerin rahmindeki yavrulara istediği gibi şekil verir.[65] Allah, kıyamette, dağları yürütecek, göğü yaracak, yeri başka bir yere, gökleri başka göklere dönüştürecektir.[66] Bu beyanlarda geçen yüklemler (yükseltmek, süslemek, saçmak, göndermek...) tabiatın geçmişini, şimdisini, geleceğini metafizik düzeyde açıklamak amacıyla, tekvîn emrinin etkinliği üzere gerçekleşmiş örnek işleri ifade eder. Buna göre, ilahî emrin evrensel mekana hükmetmesi bakımından, tabiatın geçmişinin şimdisinden, şimdisinin geleceğinden farkı yoktur; çünkü bütün zamanlar aynı metafizik prensipte gerçekleşir. Örneğin, dünyanın bir gezegen olarak ilkin yaratılması ile hâlihazırda güneş çevresinde dolanması, aynı ilkeyle, tekvîn emrinin etkinliğiyle açıklanır. Ne var ki, tekvîn emri, doğal varoluşun farklı kategorileri boyunca, evrensel mekanda farklı etkiler meydana getirir.[67] Bunu üçüncü bölümde ayrıntısıyla inceleyeceğiz. Burada, kısaca, doğal varoluşun yaratılması ile yönetilmesi arasındaki "etkinlik" farkı açısından, Kur'an'ın, tekvîn emrini iki ayrı işlevde tanımladığına değinmek yerinde olur:

---

57 el-Hadîd 57/25.
58 Ebu's-Suûd, a.g.e, VIII, 212.
59 er-Ra'd 13/2.
60 es-Sâffât 37/6; Fussilet 41/12.
61 Tâhâ 20/53; ez-Zâriyât 51/48.
62 er-Ra'd 13/3; en-Nahl 16/15; en-Neml 27/61.
63 el-Bakara 2/164; Lokmân 31/10.
64 ed-Duhân 7/57; er-Rûm 30/48; es-Secde 32/27.
65 Âl-i İmrân 3/6.
66 İbrâhîm 14/48; el-Kehf 18/47; el-İnfitar 82/1.
67 Krş. Şakir Kocabaş, *Kur'an'da Yaratılış*, s. 165.

"Rabbiniz Allah, gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra hâkimiyet tahtına kurulandır. Geceyi, onu izleyip duran gündüze sarıp örter. Güneşi, ay'ı, yıldızları, emriyle dizginlenmiş olarak yaratandır. İşte yaratmak da yönetmek de O'nundur. Âlemlerin Rabbi Allah mukaddestir."[68]

Burada, "yaratmak" ile "yönetmek" arasındaki fark, "inşa" ve "idare" fiillerinin farkında olduğu gibi, tekvîn emrinin meydana getirdiği tesir açısındandır, yoksa emrin mâhiyeti açısından değil; çünkü tekvîn emrinin mâhiyeti, Yaradan'ın hikmetli iradesine ve kudretli kelamına ait sezilmez bir etkinlik olarak, sabittir.

Tekvîn emri Yaradan'ın müteal zâtına ait olup O'nun iradesinden sâdır olduğuna göre, ilahî zâtın tasavvur ötesi yüce makamı, "Tabiat nereden kaynaklanıyor?" sorusuna cevap oluşturur. Kur'an'da tekvîn emrinin müteal makamı "hâkimiyet tahtı" anlamında "arş" (bir yerde "kürsî") ismiyle anılır; ilahî arşın bütün kainatı kuşattığı belirtilir.[69] Arş ismi, hükümdarın iradesini tahtından icra etmesine teşbihtir; Yaradan'ın, yüceliği içinde, herşeyi hükmünde tuttuğunu anlatır:

"O, gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra hâkimiyet tahtına kurulandır. Yere gireni ve ondan çıkanı, gökten ineni ve ona çıkanı bilir; nerede olsanız O sizinledir. Allah yaptığınızı mutlaka görendir."[70]

Bir mecaz olarak "hâkimiyet tahtına kurulmak" Yaradan'ın kainata hükmetmesini ifade eder.[71] Buna göre, Kur'an'ın, "O, azametli arşın sahibidir."[72] ifadesi, doğruca, kainatın Allah'a ait olduğunu belirten "Göklerin ve yerin mülkü O'nundur."[73] ifadesine ve kainatta hükmün Allah'a ait olduğunu belirten "Hüküm O'nundur."[74] ifadesine tercüme edilebilir.[75] Bu ifadeler, Allah'ın, mutlak hâkimiyeti itibariyle herşeyi kuşattığını anlatır:

"O herşeyi kuşatandır."[76]

Kur'an, tekvîn emrinin evrensel mekanı kuşatarak etkin olmasını, ayrıca, emri göğe atfederek belirtir. Buna dair temel beyan, ilahî kelamın, Yaradan'ın mutlak yüce

[68] el-A'râf 7/54.
[69] el-Bakara 2/255; el-Mü'minûn 23/86, 116; en-Neml 27/26; ez-Zuhruf 43/82.
[70] el-Hadîd 57/4.
[71] Bk. Âlûsî, a.g.e, VIII, 199.
[72] et-Tevbe 9/129; en-Neml 27/26.
[73] el-Bakara 2/107; et-Tevbe 9/116; el-Furkan 25/2; el-Hadîd 57/5.
[74] el-En'âm 6/62; el-Kasas 28/70, 88.
[75] Krş. Mâtürîdî, *et-Tevhîd*, Beyrut 1986, s. 68.
[76] Fussilet 41/54.

makamından "nüzul" ettiğidir; Allah'ın vahyi gökten yere iner.[77] İlahî emrin etkinliği "gökten yere" doğru olduğundan, insanın geçimliği ve geleceği göktedir.[78] Kur'an bu konuda şu temel beyanı serdeder:

> "Allah yedi göğü ve yerden de bir o kadarını Yaradandır. Emir, bunların arasında sürekli iner; tâ ki Allah'ın muhakkak herşeye kadir olduğunu ve Allah'ın muhakkak herşeyi ilmen kuşattığını bilesiniz."[79]

Kur'an, Allah'ın, insanları ve yaptıklarını mutlaka kuşattığını, nerede olurlarsa olsunlar ve ne yaparlarsa yapsınlar onlarla beraber bulunduğunu, bir insan ferdine şah damarından, ölüm döşeğinde yatan kimseye onun akrabasından daha yakın olduğunu, rahmetinin ve yardımının yakınlığı gibi hükmüyle mutlak yakın bulunduğunu beyan eder.[80] Buna göre, Allah, zâtı itibariyle mutlak yüce ve erişilmez, hükmü itibariyle ise mutlak yakın ve etkindir.[81]

Tekvîn emrinin müteal bir iradeye ait olması tabiatçı metafiziği iptal eder. Doğal sürecin özerk olduğu iddiasını ifade eden tabiatçı ilkeye göre, tabiatın mutlaka veya nisbeten irca edildiği makam, doğal fonksiyonların etkin olduğu evrensel mekanın kendisidir. Bu bakımdan, natüralizm "yücelik" kavramını aşındırır; nihayet mutlak natüralizmde kavram yokolur, tabiat bütünüyle yerelliğe çöker. Aksine, yaratılış ilkesi, "arş" kavramıyla, tabiatın irca edildiği makamı evrensel mekanın ötesine atfeder, yüceliği mutlaklaştırır. Öyle ki, Kur'an'ın lisanına göre, Allah ile tabiat arasında, "Yaradan'ın mahluku" veya "Sanatkâr'ın eseri" gramerinin gösterdiği üzere, ontolojik bir ayrılık olup, Allah, tabiattan mutlak başkadır; klasik ıstılaha göre yazarsak, Hakk ile halk arasında, mâhiyet ve hüviyet itibariyle, "mübâyenet", "muğâyeret", "muhâlefet" vardır.[82] Yaratılış ilkesinin bu mantığı, bu defa, tabiatı Tanrı'nın varlığından ayrı görmeyen her türlü "monist" metafiziği iptal eder. Tabiatçı monizm, birinci bölümde gördüğümüz üzere, "panteizm" ismiyle anılır; ruhçu ve maddeci kolları vardır. Oysa, "Teist monist" diyebileceğimiz metafizik, tabiatı, sadece nihaî kaynağı bakımından değil, fiziksel gerçekliği bakımından da Tanrı'nın yüce varlığına atfeder; böylece

---

[77] Bk. el-Bakara 2/176; en-Nisâ 4/140; el-En'âm 6/91; el-Hicr 15/9; en-Nahl 16/101; el-İsrâ 17/105; ez-Zümer 39/23.
[78] Bk. es-Secde 32/5; ez-Zâriyât 51/22; el-Mülk 67/16, 17.
[79] et-Talâk 65/12.
[80] el-Bakara 2/186, 214; Âl-i İmrân 3/120; en-Nisâ 4/108; el-A'râf 7/56; et-Tevbe 9/40; Hûd 11/61, 92; el-İsrâ 17/60; Kaf 50/16; el-Vâkıa 56/85; el-Hadîd 57/4; el-Mücâdele 58/7.
[81] Bk. Mâtürîdî, *et-Tevhîd*, Beyrut 1986, s. 71; Zeccâcî, *İştikāku esmâillâh*, Beyrut 1986, s. 147; Suad Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, Kayıhan, İstanbul 1997, s. 182.
[82] Bk. Kadî Abdülcebbar, *el-Muhīt bi't-teklîf*, Kahire, ts., s. 155; Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr*, Beyrut 1991, s. 168; Hüseyin Atay, *Kur'an'a Göre İman Esasları*, Ankara ts., s. 53.

tabiatın ilahî ve kutsal olduğunu ileri sürer. Yeni-Eflatuncu metafizik böyle bir Teist monizm örneğidir ki, tabiatı, ilahî varlığın taşmasıyla gerçekleşen kutsal bir tezahür kabul eder; Tanrı ile tabiatı kısmen özdeş varsayar.[83] Yaratılış ilkesi, tabiatın fiziksel gerçekliğini tekvîn emrine, tekvîn emrini de Yaradan'ın yüce makamına atfetmek suretiyle, böyle bir özdeşlik kabulünü reddeder.

Tasavvufî felsefenin "varlığın birliği" (*vahdet-i vücûd*) anlatısı, Yeni-Eflatuncu metafiziğin temel söylemini sürdürür. Vahdet-i vücûd, kısaca, Allah'tan başka varlık bulunmadığını öne sürer; tabiatı Cenab-ı Hakk'ın bir tezahürü, O'nun bir sûreti kabul eder; böylece Yaradan'ın yüceliğini mutlak değil izafî kabul eder. Sofiye ıstılahına göre, Allah'ın tabiat sûretinde tezahür etmesi, müteal varlığından "tenezzül" ile varlık mertebelerinde "tecellî" etmesi yoluyla olup, bu sürece "varlığın yayılması" (*sereyânü'l-vücûd*) veya "varlığın genişlemesi" (*inbisâtu'-vücûd*) adı verilir.[84] Örneğin, Endülüslü mistik filozof İbn Tufeyl (ö. 581/1185) Allah'tan başka gerçeklik bulunmadığını, mahlûkatın O'ndan ayrı olmadığını yazar.[85] İbn Arabî (ö. 638/1240) âlemi aynadaki yansımaya benzetir; tabiatın ilahî zâta ait bir görünüm olduğuna hükmeder.[86] Sadreddin Konevî (ö. 672/1274) aynı doğrultuda, âlemin Hakk'ın zâhiri, Hakk'ın ise âlemin bâtını olduğunu söyler.[87] Abdülkerîm el-Cîlî (ö. 832/1428) ise bu zâhir-bâtın söylemini temsile koyar; âlemin "kar" misalinde, Allah'ın ise karın özünü oluşturan "su" misalinde olduğunu belirtir.[88] Bu tanımlar, tabiatın varoluşunu tekvîn emriyle açıklayan yaratılış ilkesini kaçınılmaz olarak dışlar; tabiatın mâhiyetini "yaratılmış bir eser" olmaktan çıkarır. Bu yüzden, İbn Arabî, kainatın, özü bakımından "yaratılmış" (hâdis) olmadığını, çünkü kainatın özünü oluşturan ilahî vücûdun ezelî olduğunu söyler.[89] Cîlî, aynı doğrultuda, "yaratılmışlık" (mahlûkiyet) vasfının, mevcûdât hakkında mecaz olduğunu yazar.[90] Böylece, Kur'an'ın en temel hükmü olan "Allah'tan başka tanrı yoktur." (lâ ilâhe illallah) ifadesi bir tür mecaza indirgenir; onun yerine, "Allah'tan

---

[83] Krş. Mâcid Fahrî, *İslam Felsefesi Tarihi* (trc. Kasım Turhan), İstanbul 2000, s. 50.
[84] Bk. İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Kahire 1975, I, 170, II, 76; a. mlf, *Füsûsu'l-hikem*, Beyrut 1980, s. 181; Cîlî, *el-İnsânü'l-kâmil*, Mısır 1316, s. 28; krş. Toshihiko İzutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi* (trc. İbrahim Kalın), İnsan, İstanbul, ts., s. 63.
[85] Bk. Sami S. Hawi, *Islamic Naturalism and Mysticism: A Philosophical Study of Ibn Tufayl's Hayy bin Yaqzan*, E. J. Brill, Leiden 1974, s. 206.
[86] Bk. Cağfer Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, s. 145.
[87] Sadreddin Konevî, *Fatiha Sûresi Tefsiri* (trc. Ekrem Demirli), İz, İstanbul 2002, s. 155.
[88] Cîlî, a.g.e, s. 28.
[89] Bk. Cağfer Karadaş, a.g.e, s. 69.
[90] Cîlî, a.g.e, s. 28.

başka varlık yoktur." (lâ mevcûde illallah) ifadesi hakikat sayılır.[91] Ne var ki, vahdet-i vücûd, materyalist panteizmde olduğu gibi, insan benliğinin mutlak kıldığı "özne-nesne" ikiliğini ortadan kaldıramaz. Bu yüzden, "birlik" iddiası, ispatı imkansız bir söylem olmanın öncesinde, mânası imkansız bir söylemdir. Öyle ki, söz konusu metafiziğin öngördüğü "benliğin yokolması" (fenâ) sadece bir ibare olup bir ifade değildir; çünkü, mantıksal analizde, "yokolmuş benliğin varlığın birliğini anlaması ve konuşması" türünden sofistçe bir söyleme çıkar.[92]

Kur'an, ilahî kelamın kuşatıcı etkinliğini, ayrıca, ruhanî bir keyfiyet olarak tavsif eder. Mesela, Allah'ın emrini vahyetmesi "ruh indirmek" biçiminde, vahiyle yardım etmesi "ruh ile desteklemek" şeklinde anılır; vahyi getiren meleğe "mukaddes ruh" ve "güvenilir ruh" ünvanı verilir.[93] Dahası, ruh, genel bir kavram olarak, Kur'an'da, Allah'ın emrine ait bir nitelik veya emrinden kaynaklanan birşey olarak tarif edilir.[94] Buna göre, ilahî emrin vahiy niteliğinde yani sezilmez bir nitelikte tezahür etmesi, emrin ruhanî keyfiyetiyle alakalıdır, denebilir. Öyle ki, tıpkı ruhun beden üzerindeki gizemli etkinliği gibi, ilahî emir, tabiat üzerinde, ruhanî bir keyfiyette (yani gizemli bir biçimde) etkindir, denebilir. Bu mânada, ilahî emrin sezilmez kudret etkisine "ruhanî bir tesir" demek mümkündür.[95] Buna göre, eğer tabiata bir ruh atfedilecekse, bu başka hiçbir şey değil, sadece, Yaradan'ın hikmetli emrinin sezilmez keyfiyetinden ibarettir.[96] Bu meyanda, Gazzâlî (ö. 505/1111), tabiatın, tekvîn emrinden gelen evrensel ruhun hükmünde olduğunu söyler.[97] Aynı doğrultuda, Aziz Nesefî (ö. 700/1300), ilahî emre ait ruhun tabiatı sağlayan güç olduğunu belirtir.[98] Bu ruhçu açıklama, birinci bölümde gördüğümüz ruhçu natüralizmi iptal eder. Mutlak natüralizmin ruhçu kanadı, tabiatı gerçekleştiren ruhun Tanrı'nın kendisi olduğunu ileri sürer. İslam metafiziği ise evrensel mekanı kuşatan ruhun "Tanrı" değil, O'nun emrinin gizemli keyfiyeti olduğunu belirtir.

---

[91] Krş. Ebu'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf: İslam'da Manevî Hayat* (trc. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal), İz, İstanbul 1999, s. 71.
[92] Söz konusu söylem için bk. Toshihiko İzutsu, a.g.e, s. 22, 23.
[93] Bk. el-Bakara 2/87; en-Nahl 16/2, 102; eş-Şu'ârâ 26/193; el-Mü'min 40/15; eş-Şûrâ 42/52; el-Mücâdele 58/22.
[94] el-İsrâ 17/85.
[95] Krş. Said Nursî, *Sözler*, İstanbul 2007, s. 208.
[96] Krş. Charles-Andre Gilis, *İslam ve Evrensel Ruh* (trc. Alpay Mut), İnsan, İstanbul 2004, s. 81-82.
[97] Gazzalî, *Me'âricü'l-kuds*, s. 169.
[98] Azîzüddin Nesefî, *Tasavvufta İnsan Meselesi: İnsân-ı Kâmil* (trc. Mehmet Kanar), Dergah, İstanbul 1990, s. 27.

Kur'an, yaratma emrinin etkinliği ile "melekler" arasında münasebet olduğunu bildirir. Bu münasebet, kısaca, meleklerin, ilahî emrin etkinliğine katılarak ilahî iradeyi temsil etmeleridir.[99] Kur'an, melekleri, Allah'tan çekinen, buyruğuna isyan etmeksizin emredileni yapan, şerefli kılınmış kullar olarak tanıtır.[100] Bu doğrultuda İslam metafiziğinde melekler gayr-ı maddî (latif) ve günahtan korunmuş (mâsum) mahlukat olarak tanımlanır.[101] Meleklerin ilahî emrin etkinliğine katılmalarına Kur'an'da birçok örnek vardır. Misalen, bazı meleklerin Allah'ın emriyle insanları koruduğu bildirilir.[102] Bazı melekler ise insanların canını alır.[103] Bir yerde, insanların ölümüne nezaret eden melek "ölüm meleği" olarak anılır.[104] Ayrıca, can alma ameliyesinde işgören melekler "elçilerimiz" sözüyle anılır.[105] Diğer yandan, Kur'an, canın Allah tarafından alındığını bildirir.[106] Bu durumda, meleklerin, ilahî iradenin temsilcisi makamında, ilahî emrin etkinliği içinde işgördüğü söylenebilir; öyle ki, yapılan iş nihayet ilahî iradeye ait kalmaktadır. Bu mânada, Kur'an, meleklerin, Allah'ın sözünün önüne geçmediğini, mutlaka O'nun emriyle işgördüğünü belirtir.[107] Melekî iradenin mutlaka ilahî iradeye adanmış olması bakımından, meleğin işgörmesi, ilahî emrin etkinliğine dahil olur. İnce bir ifadeyle, melekler, tekvîn emrinin aracıları olmayıp, tekvîn emrinin iradî araçlarıdır; kısaca, Allah, adanmış melekî irade ile iş yapar. Bu yüzden melekler Kur'an'da gördükleri türlü işler itibariyle vasfedilir.[108] Bu tavsiflerin özeti olarak, ilahî emrin etkinliğinde işgören melekler, kimi klasik yazarlarca "tekvînât" ismiyle yâdedilmiş; meleklerin gördüğü işlerin kendilerine ait olmadığı, ilahî iradeye ait olduğu vurgulanmıştır.[109] Şu halde, melekler, Yaradan'ın emrinden ötürü güçlüdür; O'nun iradesine adanarak işgörürler; yaratıcı emrin aracısı olmadıkları için yardımcısı da değildirler.[110] Bir meleğin ilahî iradeyi temsil ederek yaratılılşta işgörmesi, bir peygamberin mucize göstermesine kıyas edilebilir. İlahî emrin sıradışı bir etkinliği olarak mucize, bir ilahî iradeye adanmış peygamberin duası, işareti, herhangi bir iradî

---

99 Bk. en-Nahl 16/2; el-Me'âric 70/4; el-Kadr 97/4.
100 en-Nahl 16/50; el-Enbiyâ 21/26; et-Tahrîm 66/6.
101 Aliyyü'l-Kari, *Şerhu Kitabi'l-Fıkhi'l-ekber*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1984, I, 19.
102 er-Ra'd 13/11.
103 en-Nahl 16/32.
104 es-Secde 32/11.
105 el-En'âm 6/61; el-A'râf 7/37.
106 en-Nahl 16/70; ez-Zümer 39/42.
107 el-Enbiyâ 21/27.
108 ez-Zâriyât 51/1-4; el-Mürselât 77/1-6; en-Nâzi'ât 79/1-5.
109 Râğıb el-İsfehânî, *Tafsīlü'n-neş'eteyn* (nşr. Abdülmecid en-Neccâr), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1988, s. 105, 106.
110 Birgivî, *Ravzâtü'l-cennât*, İstanbul 1305, s. 10.

eylemi üzerine gerçekleşir; peygambere değil, Allah'a ait bir iş olur.[111] Örneğin, Kur'an, Süleyman peygamberin rüzgara hükmettiğini ve rüzgarın onun emriyle estiğini, çünkü rüzgarın ona âmade kılındığını belirtir.[112] Benzer şekilde, İsa peygamberin, Allah'ın izniyle, kuş yaratmak, hasta iyileştirmek, ölüleri diriltmek gibi kudretli işler yaptığı beyan edilir.[113] Bu işlerde yaratıcı irade Allah'ın iradesidir; adı geçen peygamberler, tıpkı melekler gibi, adanmış iradeleriyle Yaradan'ın iradesini temsil etmiş, yaratıcı emrin etkinliğine "araç" olmuştur.

[111] Bk. Cüveynî, *Luma'ul-edille* (nşr. Fevkıyye Hüseyn Mahmud), Âlemu'l-kütüb, Beyrut 1987, s. 124; Osman Karadeniz, *İlim ve Din Açısından Mu'cize*, Marifet, İstanbul 1999, s. 25.
[112] el-Enbiyâ 21/81; Sad 38/36.
[113] Âl-i İmrân 3/49; el-Mâide 5/110.

Üçüncü Bölüm

YARATMA EMRİNİN ETKİSİNDE TABİATIN GERÇEKLEŞMESİ

I.

TABİATIN İLK YARATILIŞI

1. İlk Yaratılış Kavramı

Herhangi bir düzenli yapının, mesela bir binanın veya şehrin ilk kuruluşuna teşbih ettiğimizde, "ilk yaratılış" sözüyle tabiatın ilk defa düzenli bir evren olarak kurulmasını kastediyoruz. Bu kavram, öncelikle, tabiatın ezelî bir gerçek olmadığını, Yaradan'ın varetmesiyle meydana geldiğini anlatır. Kur'an lisanına göre söylersek, ilk yaratılış, Allah'ın, gökleri, yeri ve ikisi arasında bulunanları, benzersiz bir hilkat üzere varetmesidir.[1] Böylece, Kur'an'da "ilk hilkat" sürekli yenilenen yaratılışa ve âhiretteki yaratılışa mukabil kullanılır:

> "De ki: Yerde gezin de bakın, yaratmayı ilkin nasıl yaptı. Sonra Allah öteki dirilişi kurup yaratacak. Allah'ın herşeye gücü yeter."[2]

Bu ifade insanın âhiretteki dirilişine vurgu yapıyor olsa da genel olarak dünyanın ilk yaratılışına atıfta bulunduğu söylenebilir. Kur'an "ilk yaratma" (*el-halku'l-evvel*) tabiriyle daha çok insan türünün veya ferdinin ilkin yaratılmasını kasteder; örneğin, âhiretteki dirilişin "yeni bir yaratma" (*halkun cedîd*) şeklinde ifade edildiği yerde, her

---

[1] Bk. el-En'âm 6/1; el-A'râf 7/54; İbrâhîm 14/32; el-Hicr 15/85; Furkan 25/59; Kaf 50/38.
[2] el-Ankebût 29/20.

bir insanın dünyaya gelişi "ilk yaratma" olarak ifade edilir.[3] Fakat bu hususî mâna içinde "kâinatın kuruluşu" örtük biçimde okunabilir; çünkü insanın dünyada varedilmesi, dünyanın insandan önce varedilmesiyle anlam kazanır. Şu halde, göz önünde gerçekleşen yeniden yeniye yaratılışa ve nihayet âhiretteki yaratılışa mukabil bir kavram olarak "ilk yaratılış" hususen insan ferdinin dünyaya gelişini anlatacak biçimde tabiatın ilkin kuruluşunu ifade eder, denebilir. Bu itibarla, bölüm boyunca "ilk yaratılış" sözüyle insan türünün yaratılmasını içerecek şekilde tabiat düzeninin ilkin kurulmasını kastedeceğiz.

Birinci bölümde Kur'an'ın tabiat tarihi yapmadığına değinmiştik. Yeniden belirtmek gerekirse, Kur'an, tabiatın kuruluş sürecini, tabiat tarihine ait kozmolojik, astronomik, jeolojik olgulara atıfla anlatmaz. Aksine Kur'an sadece metafizik bir dil kullanarak tabiatın kuruluşunu sağlayan nihaî yaratma eylemini beyan eder.[4] Kur'an'ın ilk yaratılıştan bahsetmesinin hedefi, doğal varoluşun kaynağını aydınlatmak, böylece insanın "metafizik köken" arayışına cevap vermektir. Kur'an'ın metafizik kökene dair cevabı muhakkak "vahdaniyet" ilkesine dayanır. Şu âyet buna örnektir:

> "Gökleri göreceğiniz direkler olmaksızın yarattı; sizi sarsar diye yere ağır dağlar koydu; orada her hayvanı saçıp yaydı. Gökten bir su indirdik; orada her türlü hoş bitki çifti bitirdik. İşte bu Allah'ın yaratmasıdır. Şimdi Bana gösterin, O'ndan başkası ne yaratmış! Hayır, zalimler açık bir yanılgı içindeler."[5]

Bu beyanın gösterdiği üzere, Kur'an lisanında ilk yaratılış tarihin konusu değil, aksine, metafiziğin konusudur. Öyle ki, ilk yaratılışa dair açıklama, doğruca, şimdi yaşanan hayata referans olur; kişiliği kuran inanç ve ahlak değerlerine zemin oluşturur. Şu âyet buna şahit tutulabilir:

> "Ey insanlar, sizi de sizden öncekileri de Yaradan Rabbinize ibadet edin ki canınızı koruyasınız. O ki yeri size bir döşek yaptı, göğü bir çatı. Gökten bir su indirdi; onunla size rızık olarak ürünler çıkardı. Şimdi bildiğiniz halde Allah'a ortaklar uydurmayın."[6]

Bu ifadeye nazaran, Kur'an'ın ilk yaratılış açıklamasında temel bir gayenin "nimetleri hatırlatmak" olduğu söylenebilir. Kur'an, bu doğrultuda, bütün bir yaratılışın insana yapılmış bir ihsan olduğunu vurgular; yeryüzünün insanî hayata elverişli kılınarak sayısız nimetlerle donatılmasını "ilahî ihsân" mânasında anlatır:

---

[3] Kaf 50/15.
[4] Krş. Thomas J. O'Shaughnessy, *Creation and the Teaching of the Qur'an*, s. 53.
[5] Lokmân 31/10-11.
[6] el-Bakara 2/21-22.

"Allah gökleri ve yeri hakikatle yarattı. O, koştukları ortaklardan münezzehtir. İnsanı bir damla sudan yarattı; bir de bakmışsın Rabbine açık bir düşman kesilmiş! Hayvanları da yarattı. Onlarda sizin için ısıtıcı şeyler ve nice faydalar var; hem bir kısmından yersiniz. Onlarda, akşamleyin getirirken ve sabahleyin salıverirken, size bir güzellik vardır. Bu hayvanlar sizin ağırlıklarınızı, ancak güçlüklere katlanarak varabileceğiniz bir memlekete taşır. Rabbiniz muhakkak çok şefkatli, çok merhametlidir."[7]

Kur'an, tabiatın tanık olunan niteliğine nazaran, güzellik, hoşluk, kolaylık, elverişlilik gibi doğal varoluşun mutlak değerlerini konuşuyor, onlara nihaî bir açıklama getiriyor; fakat söz konusu değerlerin hangi tarihî süreçler içinde açığa çıktığına değinmiyor. Bu metafizik konuşma üslubu içinde Kur'an, örneğin, göğün nasıl yükseltilmiş olduğuna, dağların nasıl dikilmiş olduğuna, yerin nasıl serilmiş olduğuna nazar ettirir.[8] Burada "nasıllık" tarihî bir keyfiyete değil, aksine, tarihten bağımsız olarak, ilgili tabiatın göz önündeki mutlak keyfiyetine aittir. Öyle ki, göğe, dağlara, yere nazar eden herkes için bu keyfiyet aynıdır. Kur'an, böylece, ilk yaratılışı mükemmel bir inşa süreci olarak tanıtır; yaratılan eserde gözden kaçmış hiçbir yönün bulunmadığını belirtir; tabiata nazar eden kimsenin, yaratılışta hiçbir ihmal bulamayacağını vurgular.[9] Buna göre, tabiat, Allah'ın sanatıdır; Allah sanatına ait herşeyi kusursuz yapmıştır.[10] Bu kusursuzluk itibariyle tabiat hârikadır; Allah, gökleri ve yeri hârika Yaradandır; Allah, yarattığı herşeyi güzel yapmıştır.[11] Kur'an, ilk yaratılışın hârikalığına ve güzelliğine örnekler sayar: Allah, gökte burçlar (yıldız kümeleri) yaptı, bakıp seyredenler için göğü süsledi.[12] Güneşi ve ay'ı bir hesaba göre yaptı, göğü yükseltti, ölçüyü koydu, yeri de canlılara elverişli kıldı.[13] Yere ağır dağlar koydu, yer insanları sarsmasın diye; nehirler ve yollar yaptı, yıldızları ve diğer işaretleri varetti, insanlar yol bulup yol alsın diye.[14] Rengârenk bitkiler ekti.[15] Rüzgarları aşılayıcı olarak gönderdi, gökten bir su indirdi, insanlara su içirdi.[16] Şimdi, doğal varoluşun mutlak değerlerini anlatıp hatırlatan bu ifadelere göre, ilk yaratılış gerçek bir "inşa" sürecidir. Bu anlamda, Kur'an'ın ilk yaratılış anlatımı, mitolojik değil realist

---

[7] en-Nahl 16/3-7.
[8] el-Gâşiye 88/18-20.
[9] Bk. Yûsuf 67/3-4.
[10] en-Neml 27/88.
[11] el-Bakara 2/117; el-En'âm 6/101; es-Secde 32/7.
[12] el-Hicr 15/16.
[13] er-Rahmân 55/10.
[14] en-Nahl 16/15-17.
[15] en-Nahl 16/13.
[16] el-Hicr 15/22.

karakterlidir. Başka bir deyişle, Kur'an, tabiatın ilk yaratılışını sanatlı bir inşa süreci biçiminde anlatmakla, efsanevî yaratılış anlatılarından ayrılır.

2. Evrensel Düzenin Yaratılması

Evrensel düzenden kastımız, gezegen olarak dünyanın yeraldığı geniş ölçekli kâinat düzenidir. Bu düzeni basitçe ifade edecek olursak: Astronomik gözlemlere konu olduğu şekliyle kâinat çok sayıda (teoriye göre milyarlarca) galaksi içermekte, galaksiler çok sayıda (milyonlardan trilyonlara kadar) yıldız barındırmakta, yıldızlar ise güneş örneğinde gözlendiği gibi gezegen vb. gök cisimlerinden oluşan sistemlere merkez olabilmektedir.[17] Evrensel düzenin yaratılması, şu halde, geniş ölçekli kâinat sisteminin ilkin varedilerek kurulması anlamına gelir. Bu, Kur'an lisanında, çokça zikredilen bir ifade olarak, "göklerin ve yerin yaratılması" şeklinde geçer.[18] Bu ifade, evrensel düzen olarak kâinatın ezelî olmadığını, belli bir zaman önce varedildiğini anlatır. Kur'an'a göre, evrensel düzenin ilkin varedilerek kurulması belli bir süreçte gerçekleşmiştir. Kur'an bu muayyen hilkat sürecini "altı gün" olarak anar.[19] Burada "altı gün" Yaradan'ın sonsuz hayatı itibariyle olup "altı ilahî gün" anlamındadır. Bu ibareyle dünya günlerinin kastedilmesi söz konusu olamaz; çünkü dünyanın henüz kurulmadığı bir zamanın dünya takvimiyle ifade edilmesi anlamlı değildir.[20] Kur'an, ilahî hayatın sonsuzluğu itibariyle bir ilahî günün binlerce dünya senesine karşılık geldiğini belirtir.[21] Evrensel düzenin altı günde kurulması, muazzam bir ülkenin altı gün gibi kısa bir zamanda inşa edilmesine teşbihen söylenmiş olmalıdır; böylece, yaratılış tarihinden ziyade, ilahî hikmetin ve kudretin kemaline nazar ettirilmektedir.[22] Aynı üslupta, Kur'an, yerin iki günde yaratılıp dört günde nimetlerle donatıldığını, göklerin de iki günde düzenlendiğini belirtir.[23]

---

[17] Kâinatın genel tasviri için bk. Roger A. Freedman, William J. Kaufmann III, *Universe*, W. H. Freeman and Company, New York 2008, s. 605 vd.
[18] Örnek olarak bk. el-Bakara 2/164; Âl-i İmrân 3/190; el-En'âm 6/1, 73, 79, 101; el-A'râf 7/54; et-Tevbe 9/36.
[19] el-A'râf 7/54; Yûnus 10/3; Hûd 11/7; el-Furkan 25/59; es-Secde 32/4.
[20] Bk. Ebu's-Suûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, IV, 118; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, Dâru tayyibe, Riyad 1997, III, 426.
[21] el-Hacc 22/47.
[22] Bk. Ebu's-Suûd, a.g.e, IX, 187.
[23] Fussilet 41/9-12.

Kur'an'ın evrensel düzenin ilk yaratılışına dair beyanı metafizik ifadeyle sınırlı kalır. Kâinatın kuruluşundan bahsedilirken, tabiat tarihine ait fiziksel süreçlere değinilmez; tarihten bağımsız olarak, kâinatın gözlenen mutlak değerlerine atıfla, yaratılışın nihaî mânası açıklanır. Bu üslubu yansıtan örnek bir beyan şudur:

> "Görmediniz mi, Allah yedi göğü birbiriyle ahenktar olarak nasıl yaratmış! Onların içinde ay'ı bir nur kıldı, güneşi de bir çerağ yaptı."[24]

Bu ifade, katmanlı görünümüyle göğün, gökteki ay ve güneşin yaratılışını sadece metafizik düzeyde dile getirmekte; ilgili tabiat manzarası, nihaî açıklama olarak, ilahî iradeye nisbet edilmektedir. İfadede geçen "yedi gök" tabiri Kur'an'ın gökler hakkında sık kullandığı bir tabirdir.[25] Bu tabirin mânası, bir bakıma, gündelik kullanımda "gök" yerine "gökler" kelimesini tercih etmemizde âşikardır. Şöyle ki, "gökler" sözüyle göğün yakından uzağa doğru katmanlı yapısını kastettiğimiz gibi, Kur'an'ın hitap ettiği dil örfünde "yedi sema" göğün katman katman görünümünü ifade eder.[26] Kur'an bu yüzden bazen "gökler" yerine "gök" kelimesini kullanır; söz konusu katmanlı yapısına atfen, semayı, kat kat kurulmuş şeffaf bir çatıya benzetir.[27] Bu metafizik ifade üslubu içinde, Kur'an, evrensel düzenin yaratılmasını, temel örnekler vererek açıklar: Allah gökleri ve yeri yaratarak karanlığı ve aydınlığı varetti.[28] İnsanlar karada ve denizde gece yollarını bulsun diye gökte yıldızlar yarattı.[29] Dünyanın göğünü yıldızlarla süsledi.[30] Güneşi bir lamba yaptı, ay'ı aydınlatıcı kıldı.[31] İnsanlar seneleri ve hesabı bilsin diye ay'ı evre evre yaptı.[32]

Evrensel düzenin ortaya çıkışından bahseden anlatılara "kozmogoni" anlatıları denir.[33] Kur'an evrensel düzenin kuruluşunu tarih lisanında konu edinmediğine göre herhangi bir kozmogoni sunmadığını söylemek mümkün. Bu, Kur'an'ın, kozmogonik meraka hayatî bir değer atfetmediğine yorulabilir. Buna rağmen, insanın, hayatî olmasa bile evrensel düzenin tarihine ilgi duyduğu âşikar. Bunun bariz bir göstergesi yaratılış efsaneleridir. Söz konusu efsaneler, hayal gücünden

---

24 Nûh 71/15-16.
25 el-Bakara 2/29; el-İsrâ 17/44; el-Mü'minûn 23/86; et-Talâk 65/12.
26 Bk. Ebu's-Suûd, a.g.e, IV, 118.
27 el-Bakara 2/22, 29; Âl-i İmrân 3/5; Yûnus 10/61; el-Enbiyâ 21/32; el-Mü'min 40/64.
28 el-En'âm 6/1.
29 el-En'âm 6/97.
30 es-Sâffât 37/6.
31 el-Furkan 25/61.
32 Yûnus 10/5.
33 Bk. Christian Ehrenfels, *Cosmogony* (İngilizce trc. Mildred Focht), The Comet Press, New York 1948, s. 1.

beslenen kozmogoni anlatıları olarak, göklerin, yerin, yıldızların, güneşin, ayın nasıl varolduğuna dair tasvirler içerir.[34] Bununla birlikte bu efsaneler sadece evrensel düzenin kuruluş seyrini tasvir etmekle kalmaz, tasvir içinde belirli veya belirsiz bir metafiziği de ihtiva eder; böylece söz konusu efsanelere itibar eden kişilerin temel metafizik sorularına cevap sağlar.[35] Mitolojik üsluba muhalif olarak, Kur'an kendi metafiziğini kozmogonik anlatım içine sığdırmaz; aksine, kozmogonik tasvirlere yer vermeksizin, doğrudan doğruya, müşahede edilen dünyanın metafiziğini beyan eder. Bu, Kur'an'ın, hayatî olmayan kozmogonik merakın giderilmesini insanın kendi öğrenme gayretine bıraktığına yorulabilir. Oysa efsaneler herhangi bir öğrenme süreci belirtmez; çünkü yaygın bir kurgudan beslenerek spekülatif metafiziğin bir türü olarak kalır. Buradan, bir İslam kozmogonisinden bahsetmenin mümkün olmadığı sonucuna varabiliriz. Ne var ki bu, Müslüman toplumlarda kozmogonik anlatıların yer edinmediği anlamına gelmez. Aksine, Müslüman toplumlarda çeşitli nisbetlerde itibar edilen yaratılış efsaneleri vardır.[36] Birinci bölümde konuştuğumuz üzere, bu kabil efsane anlatıları, tıpkı spekülatif felsefe anlatıları gibi, İslam metafiziği açısından meşru referans değeri taşımaz.

Evrensel düzenin kuruluşunu mitolojik olmayan bir nosyonda ele alan çalışma sahası bilimsel kozmolojidir. Kur'an'ın hayatî görmeyip insanın öğrenmesine havale ettiğini düşündüğümüz kozmogonik bilginin bilimsel kozmolojiyle nisbeten sağlanabilir olduğu söylenebilir. Bu işlevde kozmoloji temel metafizik sorulara cevap sunmaz; ancak metafizik açıklamanın ayrıntılı ifadesine katkıda bulunabilir. Bu bakımdan, kozmolojik bilgiler, güvenilir oldukları ölçüde, Kur'an'ın evrensel düzenin kuruluşuna dair metafizik beyanını, tefsir düzeyinde, tarihî tasvirler eşliğinde ifade etmeye yardımcı olur. Başka bir deyişle, "Kâinat nasıl kuruldu?" sorusuna, teorik fiziksel tasvirlerin eşlik ettiği metafizik bir lisanla cevap vermek için söz konusu bilimsel verilere başvurulabilir. Modern kozmoloji evrensel düzenin kuruluşuyla ilgili genel bir yaratılış anlatısına sahiptir. Bu anlatı, kâinatın geçirdiği kuruluş sürecini tasvir eden teorik bir senaryo statüsünde olup, kâinatın bir başlangıç ânında ortaya çıktığını, zamanla genişleyerek evrensel mekânı yaydığını, bu süreçte yıldızların ve diğer kozmik elemanların oluştuğunu öne sürer.[37] Bu

---

[34] Krş. Philip Freund, *Myths of Creation*, Londra 1964, s. 16.
[35] Krş. Charles H. Long, *Alpha: The Myths of Creation*, California 1963, s. 15 vd.
[36] Örnek bir koleksiyon için bk. Azîz Mahmud Hüdayî, *Âlemin Yaratılışı ve Hz. Muhammed'in Zuhûru* (trc. Kerim Kara, Mustafa Özdemir), İnsan, İstanbul 2003, s. 15 vd.
[37] Bk. Eric Chaisson, *Epic of Evolution: Seven Ages of the Cosmos*, s. 298.

senaryonun temelinde, evrensel mekânın ve maddenin, başlangıç ânında büyük bir patlamayla açığa çıktığını kabul eden "Büyük Patlama" teorisi yeralır. Teori, özetle, evrensel mekânın sürekli açılıp genişlediği bulgusuna dayalı olarak, kâinatın, milyarlarca (genel hesaba göre yaklaşık 13 milyar) sene önce, doğal zaman açısından sıfır noktasında yaratılmış olduğunu iddia eder; dolayısıyla evrensel düzenin kuruluşunun söz konusu kozmik patlama temelinde ifade edilebileceğini öngörür.[38] Şimdi, yaratılış tarihini, ihtimal lisanında bile olsa, belli bir itibar seviyesinde canlandıran bu kozmolojik tasvir, muteber yönleriyle, evrensel düzenin kuruluşuna ait metafiziğin ayrıntılı ifadesine eşlik edebilir. Buna göre, mesela, Yaradan'ın kâinatı sanatla inşa etmesinin milyarlarca yıllık bir süreçte gerçekleşmiş olabileceği söylenebilir. Dahası, başlangıç koşullarının sınırsız ihtimaller belirtmesine rağmen, kâinatın herhangi bir düzensizliğe çökmek yerine, hayata elverecek bir evrensel düzene genişlemesi, yine muhtemel bir tefsir makamında, Yaradan'ın inayetinin tezahürü olarak ifade edilebilir.[39]

Büyük Patlama teorisi, evrensel düzenin kapalı bir sistem biçiminde ezelî olduğuna dair geleneksel natüralist kurgunun aleyhine bir tasvir sunar. Natüralistler, bu tasvirin tabiatçılık aleyhine suistimal edildiğinden yakınarak, hiçten yaratılışa delil tutulmasına muhalefet eder.[40] Bazı natüralist kozmologlar ise Büyük Patlama ile uyumlu yeni natüralist kurgular öne sürer.[41] Bu kurgular, aslında, tabiatın ezelî olduğu varsayımını yeni fantastik imajlarla sürdürmek anlamına gelir.[42] Örneğin, meşhur kozmolog Fred Hoyle'un kurgusu, doğal maddenin hiçbir kaynaktan gelmediğini, aksine, evrensel mekânda sıfırdan ve kendiliğinden ortaya çıktığını ileri sürer.[43] Bu varsayım, "kendiliğinden varolmak" gibi anlamsız bir söyleme dayanmanın yanında, kozmolojik değil metafizik bir kurgudur; yaratılış

---

[38] Bk. Joseph Silk, *The Big Bang*, W. H. Freeman and Company, New York 2001, s. 8; Stuart Ross Taylor, *Solar System Evolution: A New Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, s. 24.

[39] Krş. Paul Copan, William Lane Craig, *Creation Out of Nothing: A Biblical, Philosophical, and Scientific Exploration*, Apollos ve Baker Academic, Leicester ve Grand Rapids 2004, s. 240; Caner Taslaman, *Big Bang ve Tanrı*, İstanbul Yayınevi, İstanbul 2003, s. 174.

[40] Bk. Joseph Silk, *A Short History of the Universe*, Scientific American Library, New York 1994, s. 2.

[41] Natüralist kozmogoni spekülasyonları için bk. Paul Copan, William Lane Craig, a.g.e, s. 249 vd.

[42] Krş. Stanley L. Jaki, *God and the Cosmologists*, Regnery Gateway, Washington, D.C. 1989, s. 71.

[43] Milton K. Munitz, *Space, Time and Creation: Philosophical Aspects of Scientific Cosmology*, Free Press, Glencoe 1957, s. 158.

ilkesine karşı tabiatçı ilkeyi savunur.[44] Diğer bir fantastik imaj ise “Döngüsel Evren” modelidir; kâinatın, sonsuz bir varoluş süreciyle, ezelden ebede, bir açılıp bir kapanarak, kurulup dağılıyor olabileceğini öne sürer.[45] Benzer biçimde, natüralist kozmolog Stephen Hawking, evrene sınır öngörmenin teoride zorunlu olmadığını, bu yüzden sonsuz kabul edilebileceğini yazar.[46] Bu spekülasyon tavrına karşılık, birçok bilimci, Büyük Patlama teorisinin öngördüğü başlangıç ânından öncesine dair herhangi bir kurgunun bilgisel açıdan değersiz kaldığını belirtir; bilimsel ifadenin bu noktada son bulduğunu hatırlatır.[47] Buna rağmen, bilim camiasının, bilimi suistimal eden fantastik tabiatçı anlatılara yeterince tepki vermediği, bilimsel dil içinde keyfî metafizik oyunlar oynanmasına göz yumduğu söylenebilir.[48] Bu durum, natüralist imajların, bir nisbette, bilim çevrelerinde hoş karşılandığına yorulabilir. Bu durumda, modern kozmolojinin evrensel düzenin kuruluşuna dair sunduğu yeni bilgilerin, yaratılış ilkesi karşısında natüralizmi esaslı derecede geriletmediği söylenebilir.[49] Birinci bölümde etraflıca değindiğimiz gibi, natüralizm, kendini korumak amacıyla, daima, bilime bilimsel olmayan bedeller ödetmeyi göze alabilmektedir.[50] Bu ideolojik cüretin açık bir göstergesi, bazı modern natüralistlerin, kâinatın, tanımı gereği zaman içinde yeralmayan nihaî gerçeklik olduğunu iddia etmesidir.[51] Kâinatın nihaî gerçeklik olduğu iddiasının hiçbir mantıksal temeli olmadığı birinci bölümde geçmişti; buna rağmen, bir terim olarak “kâinat” kelimesinin mantıkça “nihaîlik” ifade ettiğini söylemek, natüralizmin, sadece bilimi değil, ayrıca dil ve mantığı da suistimal ettiğini gösterir.

Tabiatın “nihaî gerçek” olduğu iddiası, “özerk tabiat” söyleminin esası olmak üzere, bütün zamanlarda natüralizmin değişmez faraziyesi durumundadır. Bu geleneksel iddia hakkında Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) şu tespitte bulunur: Kâinatın ezelî olduğuna hükmedenler, görülmez olanı görülür olana kıyaslar; âlemin şimdi varolduğu gibi geçmişte de sonsuzca varolduğunu farzederler.[52] İbn

[44] Krş. Stanley L. Jaki, a.g.e, s. 65.
[45] Eric Chaisson, a.g.e, s. 32.
[46] Stephen W. Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi: Büyük Patlamadan Kara Deliklere* (trc. Sabit Say, Murat Uraz), s. 147.
[47] Bk. Eric Chaisson, a.g.e, s. 33; Milton K. Munitz, a.g.e, s. 152, 153.
[48] Krş. Stanley L. Jaki, a.g.e, s. 67.
[49] Krş. Ahmed Yüksel Özemre, *“Fiziksel Realite” Meselesine Giriş*, Açılımkitap, İstanbul 2005, s. 126.
[50] Krş. Stanley L. Jaki, a.g.e, s. 63.
[51] Bk. John F. Post, *The Faces of Existence: An Essay in Nonreductive Metaphysics*, Cornell University Press, Ithaca, New York 1987, s. 145.
[52] Mâtürîdî, *et-Tevhîd*, s. 30.

Hazm, tabiatçıların, kâinatın yaratılışına dair bir müşahedemizin olmadığına dayanarak âlemin ezeliyetini savunduklarını nakleder; ardından, müşahedeyi yegane bilgi kaynağı tutan tabiatçılara, kâinatın ezelî olduğuna dair herhangi bir müşahedenin bulunup bulunmadığını sorar; böylece, kâinatı ezelî varsaymanın hiçbir bilgisel temele dayanmadığını anlatmak ister.[53] Klasik Müslüman metafiziğinin bu değerlendirmesini haklı çıkaran modern bir örnek şu ki, ateist felsefenin meşhur sözcüsü Anthony Flew, özü bakımından kâinatı nihaî gerçeklik kabul etmenin temelsiz kalsa bile anlamlı bir tercih olduğunu söyler.[54] Bu geleneksel tabiatçı tercihe karşılık, klasik kelâmcılar, tabiatın ezelî olduğu iddiasının gerekçesiz kaldığını hatırlatıp ispat yükünün iddia sahibine düştüğünü belirtirler.[55] Bunun ötesinde, kelamcıların, kâinatın ezelî olamayacağını, "hudûs nazariyesi" altında teorik olarak ispat etmeye çalıştığını, ne var ki söz konusu nazariyenin geçerli bir mantığa dayanmadığını bir önceki bölümde görmüştük. Şu halde, klasik kelâmda, tabiatçı varsayıma dair ispat talebinin daha güçlü bir diyalektik olduğu söylenebilir. Dahası, kâinatın belli bir zaman önce hiçten yaratıldığını ispat etmek, mutlak natüralizmi iptal etse bile, birinci bölümde değindiğimiz üzere, Deist natüralizmi iptal etmeyecektir. Hudûs nazariyesini bu açıdan Büyük Patlama teorisine kıyas etmek mümkün. Her ikisi de, en iyi durumda, kâinatın hiçten yaratılmışlığının ispatı olabilir; bunun ötesinde, tabiat sürecinin daima yaratılıyor olduğuna dair birşey öngörmez. John Polkinghorne bu hususta şöyle yazar:

> Tanrı bugün ancak Büyük Patlama ânındaki yaratıcıdır. Oysa Büyük Patlama kozmolojisi Yaradan'ın varlığının bilimsel bir onayı değildir; çünkü Tanrı'nın rolü sırf başlatma değil, daimî sürdürme, tarihi boyunca kâinatı varlıkta tutmadır; bu tarih ister sınırlı olsun ister sınırsız.[56]

Bu merhalede, evrensel düzenin kuruluşunun esasını oluşturan doğal özelliklerin açığa çıkmasını, başka bir deyişle dünyanın tabiatının yaratılmasını konuşabiliriz. Kâinatın inşa edilerek yaratılması, herşeyden önce, evrensel düzenin temel değerleri olarak doğal özelliklerin varedilmesi anlamına gelir. Örneğin, gökteki herhangi bir yıldızın yaratılması, yıldızın bünyesini oluşturan maddenin (hidrojenin) belirli doğal özelliklerde yaratılmasına bağlıdır. Metallerden akışkanlara, taşlardan bulutlara,

---

53 İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, Beyrut 1986, I, 10, 11.
54 Bk. Henry Margenau, Roy Abraham Varghese, *Kosmos, Bios, Teos* (trc. Ahmet Ergenç), Gelenek, İstanbul 2002, s. 220.
55 Bk. Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 238.
56 John Polkinghorne, *Science and Theology: An Introduction*, Fortress Press, Minneapolis 1998, s. 80.

tabiatı oluşturan nesneler, temel seviyeden (atomaltı düzeyden) yüksek seviyelere doğru belirli doğal özelliklerin hiyerarşik yapılanmasıyla varolur.[57] Kur'an, doğal nesnelerin yaratılarak evrensel düzenin kurulmasını, tabiatın doğal özellikler üzere varedilmesi şeklinde anlatır. Bunu şu örnek âyetin üslubunda takip edebiliriz:

> "Üstünüze yedi sağlam gök kurduk. Alev alev yanan aydınlatıcı ve ısıtıcı bir kandil yarattık. Taneler, bitkiler, sarmaş dolaş bahçeler çıkaralım diye yağmur yüklü yoğun bulutlardan şarıl şarıl yağmur yağdırdık."[58]

İfadede, göğe, güneşe, bahçelere, bulutlara, yağmura atfedilen nitelikler, bu nesnelerin yaratılış özelliklerine atıftır aynı zamanda. Kur'an, benzer şekilde, doğal nesnelerin tabiatlarına atıfta bulunarak yaratılışın ancak doğal özellikler üzere gerçekleştiğini beyan eder.[59] Kur'an'ın bu anlatım tarzı, tabiatın mevcut doğal özellikler üzere insan hayatına elverişli kılınmış olması açısındandır. Kur'an lisanında, tabiatın belli özellikler üzere hayata elverişli kılınması, "âmade kılmak" (*teshîr*) sözüyle anlatılır. Kur'an, evrensel düzenin insan hayatına âmade kılınmış bir tabiat düzeni olduğunu beyan eder:

> "Allah, gökleri ve yeri yaratan, gökten yağmur indiren ve onunla size rızık olarak türlü meyveler çıkaran, emri gereğince denizde yüzmek üzere gemileri size âmade kılan, nehirleri de size âmade kılandır. Âdetleri üzere hareket eden güneşi ve ay'ı size âmade kılan, geceyi ve gündüzü size âmade kılandır. Size istediğiniz şeylerin hepsinden verdi. Eğer Allah'ın nimetlerini saymaya kalkışsanız sayamazsınız. Şüphesiz insan çok zalimdir, çok nankördür."[60]

Kâinatın insanî hayat hedef alınarak düzenlenmiş olması, bütün bir evrensel düzenin insana ihsan edildiği anlamına gelir. Kur'an'ın kâinatın yaratılışına ait asıl vurgusu bu ihsan mânasına olup nihayet insanın Yaradan'a şükretmesi amacına bağlanır:

> "O, taze et yemeniz ve takınacağınız süs eşyası çıkarmanız için denizi size âmade kılandır. Gemilerin orada suyu yara yara gittiğini görürsün. Bu, onun lütfundan nasip aramanız ve şükretmeniz içindir."[61]

---

[57] Doğal nesnelerin hiyerarşik yapılanmasına dair bk. David W. Oxtoby, Norman H. Nachtrieb, *Principles of Modern Chemistry*, Saunders College Publishing, Philedelphia 1986, s. 4 vd.
[58] en-Nebe 78/12-16.
[59] Örneğin bk. en-Nahl 16/13; Fâtır 35/12, 27; ez-Zümer 39/21.
[60] İbrâhîm 14/32-34.
[61] en-Nahl 16/14.

Kur'an, evrensel düzenin belirli özellikler üzere kurulmasını nihayet şükür hikmetine bağlar; örnekler vererek, herşeyin, yaratma emriyle, insanın hizmetine sunulduğunu beyan eder.[62]

Kur'an'ın bu tarz beyanını analitik dile tercüme edersek: Evrensel düzenin yaratılması, yaratma emrinin, kâinatı, doğal özellikler üzere baştan aşağıya yapılandırması anlamına gelir. Örneğin, yukarıdaki âyette geçen "geminin suyu yara yara gitmesi" durumu, geminin söz konusu hareketini sağlayan bütün doğal yapılanmayı ifade eder; söz gelimi, suyun akışkanlığının ve kaldırma kuvvetinin belirli bir fiziksel/kimyasal yapılanmayla sağlanması gibi. Doğal düzenin baştan aşağıya insan hayatı hedefinde yapılandırılması, literatürde "inâyet" ve "lütuf" olarak geçer; tabiatın elverişli yaratılışı, Yaradan'ın insana ihsanı anlamına gelir.[63] Bu mâna, bir bakıma, spekülatif kozmolojide "insancı ilke" (antropik prensip) olarak anılan durumun yaratılış inancındaki karşılığıdır. Popüler tanımında insancı ilke şunu anlatır: Evrensel düzenin kuruluşuna ait bütün yapılanma süreci, nihayet, kâinatı anlayabilecek bir özne olarak insanın varoluşuna elverecek biçimde gerçekleşmiştir.[64] Bu gerçekleşme, şüphesiz, hayatı elverişli kılan bütün doğal özellikleri kapsar. Yaratılış ilkesine göre, doğal koşulların insan hayatına elveriyor olması, yaratma emrinin, evrensel düzende insanı hedef almış olmasıyla açıklanır.[65] Yaratılış ilkesine muhalif konumda maddeci natüralizm ise evrensel düzenin hayata elverecek doğal özellikler üzere kurulmasını doğal özün iradesiz bir yapılanma sürecinden geçtiği varsayımıyla açıklamak ister.[66] Birinci bölümde, bu tür bir natüralist varsayımın herşeyden önce referansı bulunmayan bir kurgu olduğuna, dahası, bilinç gibi müstesna fenomenleri açıklamadığına değinmiştik. Buna karşılık, yaratılış ilkesine inanan bir kimse açısından, evrensel düzenin kuruluşu bütünüyle Yaradan'ın işi olup O'nun insana ihsanıdır.

---

[62] Bk. Âl-i İmrân 3/2; el-A'râf 7/54; en-Nahl 16/12.
[63] Bk. Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 61.
[64] Bk. John D. Barrow & Frank J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford University Press, New York 1994, s. 218.
[65] Bk. John Foster, *The Divine Lawmaker: Lectures on Induction, Laws of Nature, and the Existence of God*, Oxford University Press, New York 2004, s. 79.
[66] Örnek bir açıklama girişimi için bk. Jacques Monod, *Rastlantı ve Zorunluluk*, s. 111 vd.

3. Yeryüzünün Yaratılması

Yeryüzü sözüyle, üstümüzü saran gökyüzüne karşılık, üzerinde yaşadığımız hayat sahasını kastediyoruz. Bu anlamda yeryüzü "yerküre" değildir; çünkü bir dağ yamacından veya bir deniz kenarından etrafa bakan kimse için "dünya" güneş sisteminin yerküresi olmayıp semanın örttüğü yer sahasıdır. Bu anlamda yeryüzü sadece en âşina olduğumuz varoluş alanı değil, gündelik nazar açısından da âlemin merkezidir. Doğrusu, evrensel düzenin insan için hazırlanmış olduğuna nazaran, "yurt" olarak yeryüzü, fiziksel değilse de metafizik açıdan kâinatın merkezi sayılır.[67] Şu halde, yeryüzünün yaratılması, dünya yüzeyinin hayata elverişli bir varoluş sahası olarak kurulmasını ifade ediyor. Kur'an, kâinatın hilkati içinde yeryüzünün yaratılışına özel bir vurgu ayırır. Bu vurgu bütünüyle yeryüzünün metafiziğine dairdir:

> "Sizi yaratmak mı daha zor, yoksa göğü yaratmak mı? Allah onu kurdu. Onu yükseltti ve düzenledi. Göğün gecesini karanlık yaptı, ışığını çıkardı. Ardından yeri düzeltip döşedi. Ondan suyunu ve otlağını çıkardı. Dağları sağlamca yerleştirdi. Hepsi size ve hayvanlarınıza fayda olarak."[68]

> "Yeri de yaydık; ona sabit dağlar yerleştirdik ve orada her düzgün şeyden bitirdik. Orada hem sizin için hem de sizin doyurmadığınız kimseler için geçimlikler varettik."[69]

Bu örnek ifadelerin temsil ettiği üzere, Kur'an'ın yeryüzünün yaratılmasına dair anlatımı, doğal unsurların mutlak değerlerinin nihaî açıklamasını içerir; bunun ötesinde, jeolojik tarihe dair herhangi bir açıklama içermez. Kur'an, bu minvalde şunları söyler: Allah yeryüzünü yayarak onu bir beşik ve bir döşek gibi yaşamaya elverişli kıldı.[70] Onu, koruyucu bir çatı gibi gökyüzüyle örttü.[71] Yerde dağlar ve nehirler yaptı; seyahate elverişli yollar açtı.[72] Gökten yere su indirip onunla türlü bitkiler çıkardı.[73] Yeryüzünde ne varsa hepsini insanlar için yarattı.[74]

Yeryüzünün varoluşuna ait jeolojik süreçleri bilmek, metafizik açıdan esaslı bir değer taşımasa bile, yeryüzünün yaratılışının ayrıntılı ifadesinde nihaî mânaya eşlik edebilir. Örneğin, yukarıda geçen âyetler, Kur'an'ın, yeryüzü manzarasına dair nihaî birer açıklaması olup jeolojik verilerce doğrulanması veya yanlışlanması söz konusu

---

67 Krş. Seyyid Hüseyin Nasr, *Religion and the Order of Nature*, s. 133.
68 en-Nâzi'ât 79/27-33.
69 el-Hicr 15/19-20.
70 el-Bakara 2/22; Kaf 50/7; ez-Zâriyât 51/48.
71 el-Enbiyâ 21/32; el-Mü'min 40/64; Kaf 50/6.
72 Tâhâ 20/53; er-Ra'd 13/3.
73 el-En'âm 6/99; İbrâhîm 14/32; en-Nahl 16/25.
74 el-Bakara 2/29.

değildir; fakat söz konusu açıklama jeolojik veriler eşliğinde ayrıntıyla ifade edilebilir. Böyle bir ifade, yeryüzünün varoluşuna ait metafiziğin doğa tarihine ait meraka da hitap edecek şekilde birleşik bir lisanla dile getirilmesidir. Örneğin, genel bilimsel itibara sahip jeoloji teorisine göre, güneş sisteminin oluşum süreciyle yaşıt sayılan dünya gezegeni, zaman içinde, elementler açısından zengin yerkabuğu ve onu saran atmosferin oluşumuyla, hayata elverişli bir zemin hâline gelmiştir.[75] Yeryüzünün oluşum sürecinin uzunluğuna, başka bir deyişle dünyanın yaşına dair tarihlendirme yöntemleri de bulunuyor. Bu yötemler, içerdiği belirsiz noktalarla birlikte, genel bir itibar ifade eder.[76] Buna göre, yeryüzünün oluşum süreci, dünyanın yaşını belirtecek biçimde, birkaç milyar (yaklaşık 4,5 milyar) seneyi kapsamaktadır.[77] Şimdi, bu teorik veriler eşliğinde, yeryüzünün, uzun çağlar süren bir yapılanma sürecinde yaratıldığını; başka bir deyişle, yaratma emrinin böyle uzun bir inşa dönemi boyunca yeryüzünü dönüştürüp kurduğunu düşünebiliriz. Bunun ötesinde, söz konusu yapılanmanın takvimi metafizik açıdan önemli değildir; çünkü, misalen, herhangi bir dağ sırasının veya bir adanın bundan ne kadar zaman önce varolduğunu bilmek inanç açısından bir değer ifade etmiyor. Kısaca, yaratılış ilkesi açısından, yeryüzünün yaratılışı, jeolojik kronolojiye dair herhangi bir öngörü veya bilgiye nisbet kurmaksızın, Cenab-ı Hakk'ın yaratma emriyle gerçekleşmiş bir varoluş sürecinin belirtmektedir. Darrel R. Falk'ın hatırlattığı gibi, yaratılışı bir zaman çerçevesine yerleştirmek, böylece ilahî emrin etkinliğini kronoloji nisbetinde anlamaya çalışmak, metafizik açıdan önemsiz ve gereksiz bir çabadır.[78]

---

75 Bk. Reed Wicander, James S. Monroe, *Essentials of Geology*, Wadsworth Publishing Company, Belmont, California, 1999, s. 9; Edward J. Tarbuck, Frederick K. Lutgens, *Earth Science*, Prentice Hall, Upper Saddle River, New Jersey, 2000, s. 296.
76 İlgili tarihlendirme yöntemleri için bk. John J. W. Rogers, *A History of the Earth*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, s. 2 vd.; Stuart Ross Taylor, *Solar System Evolution: A New Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, s. 104 vd.
77 Bk. Reed Wicander, James S. Monroe, *Historical Geology: Evolution of Earth and Life through Time*, Thomson Brooks/Cole, Belmont, California, 2003, s. 58; John A. Wood, *The Solar System*, Prentice Hall, Upper Saddle River, New Jersey, 2000, s. 18.
78 Darrel R. Falk, *Coming to Peace with Science: Bridging the Worlds between Faith and Biology*, InterVarsity Press, Illinois 2004, s. 61.

4. Canlı Türlerinin Yaratılması

Canlı türleri sözüyle yeryüzünde yaşayan organizma çeşitlerini kastediyoruz. Bu kavramı, burada, şuuruyla müstesna bir organizma olarak insanı hariçte tutarak, çıplak gözle görülmeyen mikroorganizma türlerinden aşırı karmaşık bitki ve hayvan türlerine kadar her çeşit canlıyı kapsayacak biçimde kullanıyoruz. Bir canlının organizma olarak adlandırılması, cansız maddenin karmaşık ve yüksek nitelikli bir bünyede organize olmasını ifade eder; bu bakımdan biyolojik anlamda "canlılık" maddenin düzenli ve kurallı davranışı biçiminde tarif edilebilir.[79] Taksonomik biyolojinin verilerine göre, yeryüzünde, soyu tükenmiş olanlarla birlikte, milyonlarca (tahminen 10 ila 100 milyon) canlı türü yaşamış/yaşamakta olup bunlardan neredeyse bir buçuk milyon kadarı (250 bine yakın bitki ve bir milyondan fazla hayvan türü) tanımlanmıştır.[80] Şu halde canlı türlerinin yaratılması sözüyle kastettiğimiz, bu biyoçeşitlilik içinde her bir türün yeryüzünde ilkin meydana gelmesidir. Canlı türlerinin yaratılmasına ait metafiziğin biyolojik kökenle temel bir ilgisi yoktur. Herhangi bir canlı türünün, mesela bir sinek, sincap, kartal veya balina çeşidinin, yaratılışını nihaî düzeyde anlamak, o türün biyolojik tarihini bilmeye bağlı olmayıp aralarında esaslı bir alâka yoktur. Başka bir deyişle, metafizik açıdan anlamlı olan şey, türlerin hangi tarihî süreçle yaratılmış olduğu değil, hangi nihaî mâna üzere yaratılmış olduğudur.

Kur'an, yaratılış ilkesinin genel hükmü altında, hayvan ve bitki türlerinin Allah'ın iradesiyle varedildiğini beyan eder. Kısaca, tüm çeşitleriyle canlılar, ilahî emrin etkinliğiyle yaratılmış, yeryüzüne dağılmıştır.[81] Bu mânayı temsilen şu âyeti örnek göstermek mümkün:

> "Gökleri görebileceğiniz direkler olmaksızın yarattı; sizi sarsar diye yere ağır dağlar koydu; orada her hayvanı saçıp yaydı. Gökten bir su indirdik; orada her türlü hoş bitki çifti bitirdik."[82]

Bu beyan, yeryüzü manzarasında tanık olduğumuz olgunun nihaî açıklamasıdır: Hayvanlar yeryüzüne saçılıp dağılmış durumdadır; bitkiler, cinsiyet açısınan çift türleri başta olmak üzere, hoş yapılarıyla, yağmura bağlı varolmaktadır. Kur'an, ayrıca, yeryüzünün yaratılışına paralel biçimde, birçok canlı türünün yaratılışını "ihsan"

---

[79] Krş. Erwin Schrödinger, *Yaşam Nedir* (trc. Celal Kapkın), Evrim, İstanbul 1999, s. 91.
[80] Bk. Edvard O. Wilson, *The Diversity of Life*, W. W. Norton & Company, New York ve Londra 1993, s. 134.
[81] el-Bakara 2/164; el-En'âm 6/99; el-Hicr 15/19; Tâhâ 20/53; eş-Şu'arâ 26/7; eş-Şûrâ 42/29; el-Câsiye 45/4; Kaf 50/7.
[82] Lokmân 31/10.

konusu yapar. Örneğin, binek ve sağımlık hayvanların yaratılmasına ilişkin beyan şöyledir:

> "Görmediler mi, onlar için, elimizin eseri hayvanlar yarattık da bu hayvanlara sahip oluyorlar. Bu hayvanları onlara boyun eğdirdik; bir kısmı binekleridir, bir kısmından yerler. Bu hayvanlarda onlara nice faydalar, içecekler var. Şimdi şükretmeyecekler mi?"[83]

Kur'an, aynı "ihsan" mânasına atfen, topraktan, çift çift, ölçülü, güzel bitki türleri yaratıldığını, bağ ve bahçeler kurulduğunu, değişik tatlarda ve farklı renklerde, hurma, ekin, zeytin, nar gibi nimetlerin varedildiğini anlatır.[84]

Kur'an, canlılığın basit maddeden varedilmesindeki hârikulâdeliğe atıfta bulunarak, her canlının, şahit olunduğu üzere, sudan yaratıldığını belirtir.[85] Burada "su" kelimesi, yukarıda örneği geçtiği üzere Kur'an'ın "yağmur" kelimesine bedel kullandığı "gökten indirilen su" anlamına gelir.[86] Âyetin olgu olarak beyan ettiği durum, yani her canlının yaratılışında suyun esas tutulmuş olması, hem yağmuru takip eden canlanma sürecinde hem de her canlının ancak su şartıyla yaşayabilmesinde âşikardır. Bunun ötesinde, Kur'an, her canlının sudan nasıl yaratıldığına dair bir bildirimde bulunmuyor. Su materyalinin organik bünyenin esası olmasına dair biyolojik yapılanma süreci tabiat tarihine ait bir mesele olup temel bir metafizik içeriği yoktur. Örneğin, Kur'an, doğal unsurların ve herhangi bir canlının "nasıl" yaratıldığına bakmaya davet eder.[87] Burada istenen nazar, tabiatın gözle görünür hikmetli yapısına, yani doğal varoluşun mutlak değerlerine bakmaktır; doğal unsurların ve herhangi bir canlının hangi yapılanma süreçlerinden geçerek yaratıldığını araştırmak değil. Bu, Kur'an'ın, "Yeryüzüne bakmazlar mı, orada her türlü güzel bitki çiftinden ne kadar bitirdik."[88] ifadesinde "ne kadar" sözünün teknik bir sayıma mâtuf olmayışına kıyaslanabilecek bir beyan tarzıdır. Denebilir ki, Kur'an'ın canlı türlerinin yaratılmasına ait beyanı "metafizik köken" sorununa hitap eder. Bu hitap, modern biyolojide "köken sorunu" olarak bilinen teorik meseleden bağımsız kaldığından, tabiat tarihine ilişkin herhangi bir bilimsel açıklamayla doğrulanması veya yanlışlanması söz konusu olamaz. Bununla birlikte, canlı türlerinin yaratılmasına ait biyolojik sürecin

---

83 Yâsîn 36/71-73.
84 Örneğin bk. el-En'âm 6/136, 141; er-Ra'd 13/3; el-Hicr 15/19; Yâsîn 36/36.
85 el-Enbiyâ 21/30.
86 Bk. Âlûsî, a.g.e, XVII, 54.
87 el-Gâşiye 88/17.
88 eş-Şu'arâ 26/7.

bilinmesi, nihaî bir merakı değilse de tarihî bir merakı giderecektir. “Canlı türleri hangi tarihî süreçlerle varoldu?” biçiminde ifade edilebilecek bu problemin çözümü, tabiat tarihine ait bir araştırmanın konusudur; bu bakımdan, ne metafizik bir öngörüye dayanması, ne de metafizik bir kabulü doğrulaması veya yanlışlaması söz konusu olabilir.

Canlı türlerinin yaratılışına ait tarihî verilerin fosil bulguları olduğu düşünülürse, paleontoloji, bu bulguların kronolojik bir düzene uyduğunu ve canlı formlarının başlangıçtan sonraya doğru daha karmaşık yapılarda ortaya çıktığını bildirmektedir.[89] Tek hücreli organizmalardan çok hücreli yüksek organizmalara doğru seyreden bu yaratılış düzeni, taksonomide, türlerin sistematik tasnifine elverişli bir hiyerarşi şeması (filogenetik ağaç) şeklinde gösterilir; tanımlanmış türler az gelişmişten çok gelişmişe doğru sınıflandırılır.[90] Sınıflandırmanın kavramsal zorluklarıyla birlikte, türler arasındaki biçimsel ve fonksiyonel benzerlikler üzere canlıların biyolojik sistematiğini yansıtan bu teorik şema, türlerin “akraba” olduğunu (birbirlerinden gelişip dönüşerek varolduğunu) mutlak olarak öngörmez. Örneğin, modern taksonominin kurucusu sayılan Carl Linnaeus (ö. 1778), geleneksel Hıristiyan yaratılış tasavvurunun etkisiyle, türlerin birbirlerinden bağımsız biçimde yaratılmış olduğunu düşünmüş, türlerin yaratılış düzenini ortaya çıkarmakla dinî bir görevi yerine getirdiğine inanmıştır.[91] Bu “bağımsız köken” fikri Charles Darwin’in (ö. 1882) önerdiği “doğal seçilim” hipoteziyle birlikte radikal bir değişime uğradı. Darwin, kesintisiz yaratılışı savunan diğer biyologlarla birlikte, türler arasında gerçek bir akrabalık olduğunu (türlerin birbirlerinden dönüşerek varolduğunu) düşünüyordu.[92] Sonradan geliştirilerek “evrim teorisi” olarak adlandırılan bu “gelişim yoluyla türleşme” fikrine göre, her bir türün kökeni, bir şekilde dönüşüp ayrıştığı bir ata tür olmalıdır. Buna göre, filogenetik ağaç (veya “evrim ağacı”) gerçek bir soyağacı olup dallanma noktaları ata formdan dönüşüp

---

[89] Bk. Ernst Mayr, *This Is Biology: The Science of the Living World*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1997, s. 149.
[90] Bk. Helena Curtis, *Biology*, Worth Publishers, New York 1983, s. 378.
[91] Bk. Christopher J Humphries, Robert Huxley, “Carl Linnaeus”, *The Great Naturalists* (nşr. Robert Huxley), Thames & Hudson, New York 2007, s. 135; Heinz Goerke, *Linnaeus* (Almanca’dan trc. Denver Lindley), Charles Scribner’s Sons, New York 1973, s. 89.
[92] Bk. Charles Darwin, *The Origin of Species by Means of Natural Selection or the Preservation of Favored Races in the Struggle for Life*, D. Appleton and Company, New York 1889, I, 73.

ayrışma dönemini gösterir; herhangi bir türün biyolojik kökeni aşamalı olarak en basit organizmaya (mesele bir bakteri hücresine) dek iner.[93]

Evrim biyolojisinin çalıştığı türleşme mekanizması, kısaca, genetik değişim (mutasyon), çeşitlenme (varyasyon) ve doğal seçilim (seleksiyon) aşamalarında gösterilir; bu dönüştürücü operatörler yoluyla, uzun jeolojik çağlar boyunca, milyonlarca türün birbirinden ayrışarak ortaya çıkmış olduğu öngörülür.[94] Ne var ki, bu öngörünün tabiat tarihine ait verilerce sınanması noktasında teorinin tam bir ihtilaf ve münakaşa sahasına dönüşür. Bu bakımdan, standart bir evrim teorisinden bahsetmek yerine teorinin birçok versiyonundan bahsetmek daha uygundur.[95] Bu versiyonlar arasında en büyük kırılma noktası şu problemdir: Varyasyon, küçük mutasyonların zamanla birikmesiyle mi yoksa âni sistematik mutasyonlarla mı gerçekleşir? Bu problemin biyolojik köken açısından bir tercümesi şudur: Canlı türlerinin birbirlerinden gelişerek varolması (kesintisiz yaratılış) nasıl bir çeşitlenme sürecine dayanıyor? Teorinin neo-Darwinist versiyonuna ait birinci öneri "aşamalı evrim görüşü" olarak, ikinci öneri ise "sıçramalı evrim görüşü" olarak bilinir.[96] Tabiat tarihine ait verilerle (fosil kayıtlarıyla) doğrulanması mümkün olmayan birinci görüş, rastgele mutasyonların çok sınırlı bir gelişim operatörü olabileceğine dair itirazlar karşısında tam bir soruna dönüşür. Rastgele mutasyonların dönüştürücü gücünün sınırsızca abartıldığını dile getiren temel itiraza göre, aşamalı evrim görüşü, türleşme sürecini aydınlatan bir açıklama değildir; türlerin varoluşu daha farklı bir "ortaya çıkış" yolu takip etmiş olmalıdır.[97] Hücrenin biyolojik kökenine dair araştırmalarıyla tanınan biyolog Lynn Margulis, bahsi geçen itirazlara, "Neo-Darwinizm yanlış yönlendiriyor. Bu değişimlerin aşamalı mutasyonların birikmesiyle meydana gelebileceğine dair hiçbir kanıt görmüyorum."[98] sözüyle tercüman olur. Türleşme

---

[93] Bk. Noam Lahav, *Biogenesis: Theories of Life's Origin*, Oxford University Press, New York ve Oxford 1999, s. 53 vd.; Neil A. Campbell, *Biology*, The Benjamin/Cummings Publishing Company, Redwood City, California, 1993, s. 433-435.
[94] Bk. Ernst Mayr, *This Is Biology*, s. 190; Scott Freeman, Jon C. Herron, *Evolutionary Analysis*, Pearson Prentice Hall, Upper Saddle River, New Jersey, 2004, s. 583 vd.
[95] Söz konusu versiyonlara dair bk. Stephen Jay Gould, *The Structure of Evolutionary Theory*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 2002.
[96] Bk. Peter Calow, *Evolutionary Principles*, Blackie, Glasgow ve Londra 1983, s. 99.
[97] Aşamalı evrim görüşüne yöneltilen itirazlar için bk. Robert G. B. Reid, *Biological Emergences: Evolution by Natural Experiment*, the MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2007, s. 1-25; Jeffrey H. Schwartz, *Sudden Origins: Fossils, Genes, and the Emergence of Species*, John Wiley and Sons, New York 1999, s. 1 vd.
[98] Frank Ryan, *Darwin's Blind Spot: Evolution Beyond Natural Selection*, Houghton Mifflin Company, Boston ve New York 2002, s. 85.

mekanizmasına dair bilimsel çalışmaların yetersizliği hakkında aşağıdaki itirafın günümüzde geçerliliğini koruduğu söylenebilir:

> Adaptasyonun moleküler mekanizması hakkında daha fazla bilgi sahibi olmadıkça, yani moleküler seviyede neyin mümkün neyin imkansız olduğunu daha iyi bilinceye kadar, türleşme modellerimiz, müphem verilerin subjektif yorumuna dayalı bir spekülasyondan ancak biraz daha fazla birşey olarak kalmalıdır.[99]

Bu noktada, biyolojinin, türlerin biyolojik kökenini bulmak ve böylece herhangi bir canlının hangi tarihî süreçle yaratıldığını anlamak konusunda henüz muteber bir açıklama sunmamış olduğu söylenebilir. Evrim teorisi, içerdiği temel sorunlar bakımında başarılı bir biyolojik köken açıklaması sayılamaz; fakat bu teoriye alternatif bir türleşme mekanizması henüz önerilmiş değildir.[100] Bu durum, bilimsel bir teoriyi tarifte anlamsız kalacak "inanç" teriminin "evrim" kavramı içinde anılmasında kendini belli eder. Aşamalı evrim görüşüne "inanan" bir kimsenin "evrimci" sıfatıyla anılması da benzer bir tezahür sayılır. Örneğin, evrimci natüralist Richard Dawkins, türleşmenin neo-Darwinci modele göre gerçekleşmiş olduğunu savunurken, "Hiç de olanaksız değil. Ben buna bütün yüreğimle inanıyorum."[101] diye yazar. Neo-Darwinizmin saf bir bilimsel söylem olmadığına şahit tutulabilecek bu örnek, aslında, "evrim" kavramının natüralist bir metafiziğe bulanmış olduğunu gösterir. Buna göre, "evrim" kavramı, bilimsel bir teoriyi anlatmanın yanında, çoğu zaman "evrimcilik" diye anılan natüralist bir metafiziği de çağrıştıran karma bir kavramdır.[102] Bu yüzden, her ne kadar birbirine bulanmış olsalar da, tabiat tarihine ait evrim nosyonu ile natüralist metafiziğe ait evrim nosyonu arasında ayrım yapmak zorunludur. Birincisi, bütün sorunlarına rağmen bilimsel bir açılımı ifade ettiği halde, ikincisi yaratılış ilkesine karşıt bir ideolojinin ifadesidir.[103] Natüralist evrim görüşüne göre, türleşme mekanizması "iradesiz" işleyen bir süreçtir.[104] Richard Dawkins, iradesiz türleşme sürecini savunduğu kitabında, doğal sürece ait fiziksel güçlerin "amaçsız" olduğunu iddia eder.[105] Aynı iddia, Jacques Monod tarafından, doğal özün kendini "rastgele"

---

[99] Guy L. Bush, "What do We Really Know about Speciation?", *Perspectives on Evolution* (nşr. Roger Milkman), Sinauer Associates, Sunderland, Massachusetts 1982, s. 128.
[100] Krş. Teoman Duralı, *Biyoloji Felsefesi*, Akçağ, Ankara 1992, s. 31.
[101] Richard Dawkins, *Kör Saatçi* (trc. Feryal Halatçı), s. 50.
[102] Bk. Michael Ruse, *The Evolution-Creation Struggle*, Harvard University Press, Cambridge 2005, s. 4.
[103] Krş. Michael Ruse, a.e, s. 275, 281.
[104] R. Bruce Hull, *Infinite Nature*, The University of Chicago Press, Chicago ve Londra 2006, s. 26.
[105] Richard Dawkins, a.g.e, s. 7.

süreçlerle organize ettiği biçiminde dile getirilir.[106] Böylece, natüralist evrim görüşü, canlıların iradî birer yaratılış eseri olmadıklarını, aksine, iradesizce (rastlantısal değişimler sonucu) ortaya çıkmış olduklarını belirtir. Bu bakımdan, natüralist evrim görüşü "gelişim" kavramının ötesine kayar, "iradesiz gelişim" kavramına genişler. Meydana gelen kavram kargaşasını temsil eden bir örnekte, Francis Crick (ö. 2004), gelişimin nihaî seviyede bir yaratma iradesine dayanması mümkün değilmişcesine, şöyle söyler: "Biyologlar sürekli akılda tutmalılar ki, gördükleri şey tasarlanmış değil, aksine gelişmiştir."[107]

Giriş kısmında, "meydana gelmek" mânası bakımından "yaratılış" kavramının bir olguyu ifade ettiğine, dolayısıyla izafî bir mâna taşımadığına değinmiştik. Buna göre, canlı türlerinin yaratılmış olduğu izafî bir mesele değildir; fakat herhangi bir türün nasıl yaratılmış olduğu teorik bir konu olup izafîdir. Halbuki, "gelişim" anlamında evrim kavramı en iyi durumda bir yaratılış teori olacağı yerde, yaratılış kavramının zıddına konulur. Ortaya çıkan kavram kargaşası sayesine "yaratılış" ile "evrim" kavramları birbirinin rağmına kullanılır. Oysa yaratılış ile evrim kavramlarını kıyaslamak ancak iki durumda anlamlıdır: (1) yaratılış ilkesi ile tabiatçı ilkeyi kıyasladığımızda, (2) türlerin kesintisiz yaratılışı ile bağımsız yaratılışını kıyasladığımızda. Başka bir deyişle, "yaratılış-evrim tartışması" diye adlandırılan münakaşa sırasında çarpışan taraflar ya iki karşıt metafizik öğreti ya da tabiat tarihine ait iki hipotezdir.[108] Şimdi, bilimsel evrim kavramı, yukarıda belirttiğimiz gibi, yaratılış ilkesi lehine veya aleyhine hiçbir şey öngörmez. Buna rağmen, bahsi geçen kavram kargaşasından ötürü, evrim teorisinin yaratılış ilkesinin rağmına işlediği imajı oluşmuştur. John F. Haught, bu imaja hizmet edercesine, evrim teorisinin, geleneksel yaratılış inançlarının tamamında mutlaka sarsıntı oluşturacağını yazar.[109] Aynı doğrultuda, Daniel C. Dennett, evrim kavramını, bütün geleneksel kavramları eriten bir asit olarak tasvir eder.[110]

---

[106] Jacques Monod, a.g.e, s. 22.
[107] Francis Crick, *What Mad Pursuit: A Personal View of Scientific Discovery*, Basic Books, New York 1988, s. 138.
[108] Krş. Michael Ruse, a.g.e, s. 5; Ernan McMullin, "Evolution and Special Creation", *The Philosophy of Biology* (nşr. David L. Hull, Michael Ruse), Oxford University Press, Oxford ve New York 1998, s. 698.
[109] John F. Haught, *God After Darwin: A Theology of Evolution*, Westview Press, United States 2000, s. 9.
[110] Daniel C. Dennett, *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*, Touchstone, New York 1996, s. 61.

Öte yandan, evrim kavramı ile yaratılış ilkesinin bağdaşmaz olduğu imajının, geleneksel yaratılış inancına mensup teolojilere de zarar verdiğini söylemeliyiz. Sorunlu olmakla birlikte tabiat tarihine bilimsel bir açılım getiren evrim teorisi, metafizik bir mâna bulaşmadığı sürece, objektif verilerce desteklendiği ölçüde itibar görmeyi hak eder; fakat hiçbir durumda, türlerin yaratılışına ait metafizik bir öngörüyü saptamaz, doğrulamaz, yanlışlamaz. Örneğin, yaratılış ilkesine inanan bir mümin, türlerin kesintisiz bir yaratılış süreciyle varedilmiş olması ihtimaline değer atfedebilir. O kadar ki, evrim teorisinin bütün öngörüleri doğrulansa, bu mümin için "Mâşâallah." (Allah böyle istemiş.) sözünün kullanımı değişmeyecektir. Başka bir deyişle, yaratılış ilkesi, türlerin biyolojik kökenine dair birşey öngörmediğinden, herhangi bir tabiat tarihi teorisini karşı konumlanmış olamaz. Şu halde, tabiat tarihine ait herhangi bir bilimsel teoriye ve bu arada evrim teorisine karşı yaratılış ilkesini savunmak anlamlı değildir. Böyle birşey, bahsi geçen mantık hatasına ve kavram kargaşasına örnek oluşturur. Böyle bir örnekte, Bekir Topaloğlu, yaratılış ilkesini tâlim ettiğinden ötürü Fatiha sûresinin ilk âyetinin evrim teorisini reddettiğini yazar.[111] Halbuki, yaratılış ilkesini referans alarak evrim teorisi hakkında herhangi bir değerlendirmede bulunmak anlamsızdır; çünkü Yaradan'ın hangi canlı türünü hangi tarihî süreçlerde varettiğini öngörmek kurgusal bir varsayımdan öteye geçemez. Örneğin, aşamalı evrim kavramına karşılık, sıçramalı evrim kavramına itibar ettiğimizi düşünelim; canlı türlerinin âni bir genetik değişime uğrayıp —bir tırtılın koza içinde kelebeğe dönüşmesini andırır biçimde— bir başka tür biçiminde yaratıldığını varsayalım. Şimdi, bazılarınca "Dönüşümsel Evrim Teorisi" (Transmutational Evolution Theory) ve "Ortaya Çıkış Teorisi" (Emergence Theory) olarak adlandırılan bu türlü bir varsayım, tıpkı aşamalı evrim kavramı gibi objektif verilerce sağlanmamış bir spekülasyon olarak kalacaktır.[112] Şu halde, doğru olan, tabiat tarihini kurgulamaksızın, ilgili bilimsel sahanın muteber açıklamasına itibar etmektir. Ne var ki bu konuda biyolojinin henüz fazlaca yardım edemediği anlaşılmış olmalıdır. Şu halde, analitik metafizik açısından, canlı türlerinin hangi tarihî süreçlerde yaratıldığını konuşmaya henüz imkan olmadığı söylenebilir. Bu noktayı Alvin Plantinga şöyle özetler:

> Ben şu mânada bir yaratılışçıyım ki, Allah'ın, gökleri, yeri ve içerdikleri herşeyi yarattığını düşünüyorum; fakat O'nun bunu evrim [gelişim] yoluyla yapmadığını

[111] Bekir Topaloğlu ve dğr., *İslam'da İnanç Esasları*, İstanbul 2002, s. 52.
[112] İlgili teoriler hakkında bk. Ernst Mayr, *This Is Biology*, s. 176; Robert G. B. Reid, *Biological Emergences: Evolution by Natural Experiment*, s. 363.

peşinen söylemem. Doğru mutasyonların doğru zamanda ortaya çıkmasını düzenleyerek böyle yapmış olabilir.[113]

Evrim teorisinin şöhretini, muteber bir türleşme mekanizması tanımlamadaki başarısızlığına kıyasladığımızda, hak etmediği derecede itibar gördüğünü düşünebiliriz. Bu fazladan itibar, teorinin tabiatçı ilkeyi taşıyan karma bir kavrama dönüşebilmesiyle açıklanabilir. Buna göre teorinin gücü epistemolojik değil sosyolojik sebeplere dayanmaktadır ki söz konusu sebeplerin başında natüralist ideolojinin geldiği söylenebilir.[114] Böyle düşündüğümüzde, natüralist bir kavram olarak evrim, yaratılış ilkesine karşı konumlanmasıyla, neredeyse dinî bir kavrama dönüşür. Bu dönüşüme dair bir beyanında, biyolog Lynn Margulis, objektif verilerle sağlanmış olmadığı halde aşamalı evrim görüşünde ısrar edilmesini şöyle yorumlar:

Bir gün bilim, neo-Darwinizmin, Anglo-Sakson biyolojisinin baskın dinî otoritesi içinde yirminci yüzyılın ufak bir tarikatı olduğuna karar verecektir.[115]

Evrim kavramının tabiatçı ilkeyi taşıyan karma bir kavram olması, evrimci natüralistlerin, neo-Darwinci görüşü, türlerin varoluşuyla ilgili yegâne mümkün açıklama ilan etmelerini de açıklar.[116] O kadar ki, ilgili görüşün kurucularından T. Dobzhansky (ö. 1975), biyolojide, evrimin ışığı dışında kalan hiçbir şeyin anlam taşımadığını söylemiştir.[117] Bu indirgemeci ve sınırlamacı tavrın baskısına yorulabilecek şekilde, Batı metafiziğinde canlı türlerinin yaratılışını Darwinci evrim kavramı uyarınca ifade etmek hayli yaygındır. Darwin'in çağdaşı James McCosh (ö. 1894), Yaradan'ın, "kendiliğinden değişimler" biçiminde görünen süreçler boyunca yarattığını, "rastgele" varyasyonların aslında Yaradan'ın iradesiyle belirlenmiş olabileceğini düşünür; evrimi, Tanrı'nın yaratma faaliyetinin zamana yayılmış ifadesi olarak tanımlar.[118] Karl Schmitz-Moormann (ö. 1996) neo-Darwinci evrim yorumunu "olgu" kabul eder; tabiat tarihi boyunca yaratılışın seyrine herhangi bir ilahî müdahalenin olmadığını, en azından görünmediğini ileri sürer.[119] Aynı doğrultuda Ian G. Barbour şunları yazar:

---

[113] Bk. Michael Ruse, a.g.e, s. 256.
[114] Krş. Jeremy Rifkin, *Darwin'in Çöküşü* (trc. Ali Köse), Ufuk Kitapları, İstanbul 2001, s. 142.
[115] Bk. Phillip E. Johnson, *Evrim Duruşması* (trc. Orhan Düz), Gelenek, İstanbul 2003, s. 51.
[116] Söz konusu sınırlayıcı iddia için bk. Richard Dawkins, a.g.e, s. 365.
[117] Bk. Ernst Mayr, *What Evolution Is*, Basic Books, New York 2001, s. 39.
[118] Bk. Ian G. Barbour, *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues*, s. 64.
[119] Karl Schmitz-Moormann, *Theology of Creation in an Evolutionary World*, The Pilgrim Press, Cleveland, Ohio 1989, s. 46.

> Darwin'den sonra "Boşlukların Tanrısı" biyolojide gereksiz oldu, tıpkı Laplace'tan sonra fizikte olduğu gibi. Adaptif değişimler, ilahî müdahaleye başvurmaksızın, rastgele varyasyon ve doğal seçilim tarafından açıklanabilir oldu. [...] Darwin'e, nihayet şunu açıklığa kavuşturduğu için teşekkür ederiz: Tanrı ne doğal güçlerle aynı seviyede işleyen bir ikincil sebep, ne de bilimsel açıklamadaki boşlukları doldurmaya yarayan bir araçtır.[120]

Bu "evrimci" metafiziğin karşısında, "bağımsız yaratılış" görüşünü savunan fakat bu arada bilimsel evrim kavramına karşı konumlanan diğer bir metafizik akım yeralır. Evrim teorisinin sorunlarını öne çıkararak geçersiz (en azından yetersiz) bir tabiat tarihi açıklaması olduğunu vurgulayan bu akım "Yeni Yaratılışçılık" (Neo-Creationism) adıyla anılır.[121] Yeni Yaratılışçılık, Amerika başta olmak üzere birçok ülkede görülür.[122] Söz konusu akımın günümüzde en popüler söylemi "Bilinçli Tasarım" olarak bilinir. Söylem kısaca şunu anlatır: Amaçsız doğal kuvvetler türleşmeyi sağlamaya elverişli değildir; şu halde bilinçli bir yaratma etkinliğinin (tasarım) teoriye katılması zorunludur.[123] Bu önerinin gerekçesi, organizmaların daha basite indirgenemeyecek derecede karmaşık yapılar taşımasıdır. İndirgenemez karmaşıklık adı verilen bu argümana göre, daha basit bir formu işlevsiz kalacak derecede karmaşık sistemler taşıyan canlı türlerinin yaratılışları, neo-Darwinci türleşme mekanizmasıyla açıklanamaz.[124] Anlaşıldığı üzere, Yeni Yaratılışçılık, bağımsız köken fikrini zorunlu görmüyor; aksine, "Ortaya Çıkış Teorisi" denebilecek bir yaratılış modelini, aşamalı evrim fikrine karşı savunuyor. Gerçi bu savunmanın geleneksek Hıristiyan metafiziğince beslendiği düşünülebilir. Geleneksel Hıristiyan metafiziği canlı türlerinin birbirinden bağımsız yaratıldığını kabul eder.[125] Bilinçli Tasarım, akımın programında belirtildiği üzere, natüralist metafiziğe karşı ilahî etkinliği anlamayı ve böylece bilim ile

---

[120] Ian G. Barbour, a.g.e, s. 73.
[121] Bk. Michael Ruse, "The New Creationism: Its Philosophical Dimension", *The Cultures of Creationism: Anti-Evolutionism in English-Speaking Countries* (nşr. Simon Coleman, Leslie Carlin), Ashgate, Burlington, Vermont, 2004, s. 177.
[122] İlgili akım hakkında bk. Ronald L. Numbers, *The Creationists*, Alfred A. Knopf, New York 1992; Raymond A. Eve, Francis B. Harrold, *The Creationist Movement in Modern America*, Twayne Publishers, Boston 1990.
[123] William A. Dembski, *Intelligent Design: The Bridge between Science and Theology*, InterVarsity Press, Illinois 1999, s. 105; a.mlf., "Naturalism and Design", *Naturalism: A Critical Analysis* (nşr. William Lane Craig, J. P. Moreland), Routledge, New York 2000, s. 255, 277.
[124] Bk. Michael J. Behe, *Darwin's Black Box: The Biochemical Challenge to Evolution*, Free Press, New York 1996, s. 187 vd.
[125] Bk. Augustine, *The Literal Meaning of Genesis* (trc. John Hammond Taylor, S.J.), Newman Press, New York ve New Jersey 1982, I, 171, 176, 195.

teolojiyi buluşturmayı hedefler.[126] Şu halde "Bilinçli Tasarım" kavramının hem biyolojik hem metafizik içeriğe sahip karma bir kavram olduğunu söylemek mümkün. Bu bakımdan, söz konusu kavramın, tıpkı natüralist evrim kavramı gibi, biyolojik köken sorununa dair saf bilimsel bir açıklama olmadığı söylenebilir. Bundan başka, Bilinçli Tasarım kavramının bir açıdan yaratılış ilkesine ters düştüğünü belirtmeliyiz. Şöyle ki, kavram, türleşmenin "bilinçsiz" doğal etkilerle açıklanamayacağını, bilinçli bir etki tanımlamak gerektiğini ileri sürer; böylece "doğal etki" ile "bilinçli etki" şeklinde iki ayrı kategori öngörür. Yaratılış ilkesine göre ise tabiata ait bütün etkiler doğal kabul edilebilir ve bütün doğal etkiler ilahî iradeye atfedilir; kısaca, ilahî iradeye dayanmayan hiçbir doğal süreç yoktur. Bu bakımdan, bahsi geçen ikili tasnif yaratılış ilkesine göre anlamsızdır. Ian G. Barbour'un hatırlattığı üzere, görünür bir amacı olmayan herhangi bir doğal etki, nihaî seviyede "irade edilmiş" bir etki olarak kabul edilebilir; böylece bütün doğal etkiler tasarımın âmili olarak tanımlanabilir.[127] Bu durumda, denebilir ki, sıradan etkileri "irade edilmemiş" gibi tanımlayan Bilinçli Tasarım kavramı nisbî natüralizme imkan tanır. Bu nokta, İslam metafiziğinin, tabiat tarihinden mutlaka bağımsız kalmakla, natüralizme karşı mutlak bağışıklık kazandığını anlatır bir bakıma.

5. İnsan Soyunun Yaratılması

İnsan soyunun yaratılmasından kasdımız, ilk defa bir insan ferdinin (veya çiftinin) ortaya çıkması, böylece yeryüzünde insan soyunun başlamış olmasıdır. Metafizik açıdan bakıldığında kısaca "insanın metafizik kökeni" şeklinde ifade edebileceğimiz bu mesele, canlı türleri hakkında olduğu gibi, "biyolojik köken" sorunundan bağımsız kalır; temel bir alâkaları yoktur. Başka bir deyişle, insan soyunun dünyaya gelişine dair metafizik, ilk insan ferdinin veya çiftinin hangi tarihî süreçlerle yaratılmış olduğuna dair değildir. Metafiziğe ait temel mesele, insan soyunun, hangi biyolojik süreçle yaratılmış olursa olsun, bu sürecin nihaî düzeyde hangi yaratıcı irade tarafından gerçek kılındığıdır. Kur'an bu temel mesele hakkında özetle şunu bildirir: Allah yeryüzünde "insan" yaratmak istedi ve bu iradesini yaratıcı kudretiyle gerçek kıldı.[128] İnsan soyunun yaratılması, Kur'an lisanında, Adem'in ilk insan olarak yaratılması şeklinde

---

[126] William A. Dembski, *Intelligent Design: The Bridge between Science and Theology*, s. 13.
[127] Ian G. Barbour, *When Science Meets Religion*, s. 165.
[128] Bk. el-Bakara 2/30; el-Hicr 15/28; Sad 38/71.

anlatılır.[129] Bu, Kur'an'da insan soyunun "Ademoğulları" (*Benî Âdem*) şeklinde anılmasında açıktır.[130] Adem (*alehyisselâm*) ilk insan ferdi olarak insanlığı temsil ettiğinden, Kur'an, onun yaratılışını insanlığın hilkati olarak anlatır; onu "halife" olarak anarak meleklerin ona hürmet gösterdiğini beyan eder.[131] Burada "hilâfet" çoğunlukla insanın Allah'ın iradesine teslim olarak O'nun hükmünü yeryüzünde temsil etmesi şeklinde tefsir edilmiştir.[132] Söz konusu temsilcilik, en başta, insanın dünyadaki sorumluluğunu ifade eder.[133] Bu sorumluluk Kur'an lisanında ayrıca "emânet" olarak anlatılır; insanın kâinat içinde eşsiz bir vazifeyi yüklenmiş olduğu belirtilir.[134] İnsanın Yaradan'ın iradesine teslim olarak yaşaması iradî bir boyun eğme süreci olduğundan, Kur'an'da, bir kölenin efendisine adanmasına teşbihen "ibadet" (kulluk) olarak isimlendirilir; bu anlamda insan soyu "kullar" olarak anılır; insanın kulluk için yaratıldığı açıklanır; insanlar kulluğa çağrılır.[135]

Adem (*aleyhisselâm*) ilk insan ferdi olarak insanlığı temsil etse bile, bir erkek olarak, cinsiyet açısından insan soyunun yarısını temsil eder. Bu yönüyle, "insan soyunun yaratılması" kâmil mânada ancak Adem ve eşinin yaratılması demektir. Bu yüzden Kur'an Adem'in yaratılışına dair anlatımı eşinin yaratılışıyla tamamlar.[136] İnsanlığın "erkek-kadın" bütünlüğünü ifade etmesi, Kur'an'ın şu örnek beyanında okunabilir:

> "Ey insanlar, Rabbinizden çekinin ki, sizi tek candan yaratıp ondan da eşini yarattı, ikisinden çokça erkek ve kadın varedip yaydı."[137]

Buna göre, tabiatın müstesna bir unsuru olarak "insan" ne yalnız erkeği ne yalnız kadını anlatır; aksine, erkek ve kadının oluşturduğu birleşik kavramı ifade eder. Mesela, Kur'an, insanın "en güzel bir yapıda" yaratıldığını beyan eder; insana güzel bir görünüm verildiğini hatırlatır.[138] Burada insanın güzelliği hem erkeğin hem kadının güzel yaratılışını beraber anlatır.

---

[129] Bk. el-Bakara 2/31; Âl-i İmrân 3/59; el-A'râf 7/11; el-Kehf 18/50.
[130] Bk. el-A'râf 7/26, 27, 31, 35, 172; Yâsîn 36/60.
[131] el-Bakara 2/30, 34; el-A'râf 7/11; el-Hicr 15/30; el-İsrâ 17/21; el-Kehf 18/50; Sad 38/73.
[132] Bk. Ebu's-Suûd, a.g.e, I, 81.
[133] Krş. Fazlurrahman, *Major Themes of the Qur'an*, Bibliotheca Islamica, Minneapolis 1994, s. 18.
[134] el-Ahzâb 33/72.
[135] Bk. el-Bakara 2/21; en-Nisâ 4/172; el-En'âm 6/18; el-A'râf 7/206; et-Tevbe 9/104; en-Nahl 16/36; el-İsrâ 17/110; Meryem 19/23; el-Enbiyâ 21/25; Yâsîn 36/61; el-Mü'min 40/60; ez-Zâriyât 51/56.
[136] el-Bakara 2/35; el-A'râf 7/19; Tâhâ 20/117.
[137] en-Nisâ 4/1.
[138] et-Teğâbün 64/3; et-Tîn 95/4.

Kur'an'da, insanın yaratılışının maddî kökeni genel olarak "yer" özel olarak "toprak" şeklinde belirtilir; insanın, başka birşeyden değil, yerden/topraktan yaratıldığı bildirilir.[139] Bu, sarahaten, insanın yaratılışında (bedenin yapımında) materyal olarak yer maddesinin esas olduğu anlamına gelir.[140] İnsanî yaratılışın esasını oluşturan materyal Kur'an'da çeşitli biçimlerde tarif edilir; çamur, süzülmüş bir çamur, yapışkan bir çamur, kuru ve pişmiş bir çamur, şekillenmiş bir balçık.[141] Bu açıklama, insanın maddî kökenine ait nihaî bir açıklama olup yaratılış sürecine dair tarihî bir tasvir bildirmez. Dahası, söz konusu açıklama, ölü insanın toprağa gömüldüğünde yerin maddesine karışması bakımından kolayca anlaşılabilir. Buna göre, insanın varoluşu yeryüzüne ait doğal bir varoluştur; insan yerden yapılmış, yerde yaşamış, yere dönecek, yerden çıkacaktır:

> "Sizi yerden yarattık; ona çevireceğiz; bir kez daha ondan çıkaracağız."[142]

> "Allah sizi bir tür bitmeyle yerden bitirdi; sonra sizi ona çevirecek ve bir tür çıkarışla çıkaracak."[143]

Bu beyanlardan anlaşılıyor ki yerden/topraktan yaratılmış olmak sadece ilk insan ferdi olarak Adem (*aleyhisselâm*) için değil bütün insan fertleri için geçerlidir; her insan maddî köken bakımından yerden/topraktan yaratılmış olup yere/toprağa dönüşecek ve yine ondan varedilecektir. Kur'an, bu doğrultuda, insan ferdinin maddî kökenine dair uzak ve yakın mercilere eşzamanlı atıflarda bulunur; uzak merci makamında yeri/toprağı, yakın merci makamında ise anne rahmini (ve üreme materyalini) vurgular:

> "Ey insanlar, yeni dirilişten şüphe içindeyseniz, işte sizi bir topraktan yarattık, sonra bir ersuyundan, sonra bir kan pıhtısından, sonra şekli belli belirsiz bir et parçasından; gerçeği size apaçık kılalım diye."[144]

> "O, sizi yerden kurup varettiğinde ve siz annelerinizin karınlarında ceninler iken, sizi en iyi bilendir."[145]

---

[139] Hûd 11/21; el-Kehf 18/37; el-Hacc 22/5; er-Rûm 30/20; Fâtır 35/11; el-Mü'min 40/67; en-Necm 53/32; Nûh 71/17.
[140] Krş. Fazlurrahman, a.g.e, s. 17.
[141] el-En'âm 6/2; el-Hicr 15/26; el-Mü'minûn 23/12; es-Secde 32/7; es-Sâffât 37/11; Sad 38/71; er-Rahmân 55/15.
[142] Tâhâ 20/55.
[143] Nûh 71/17-18.
[144] el-Hacc 22/5.
[145] en-Necm 53/32.

Kur'an, müstesna bir canlı olarak insanın ilkin yaratılmasının ona "ruh" katılmasıyla tamam olduğunu bildirir.[146] Birinci bölümde konuştuğumuz üzere, insan ancak şuuruyla insan olduğundan ötürü insanın varoluşunu ruhsuz tanımlamak imkansızdır. Bu anlamda, ruh, insanda duygu ve düşüncenin temelini oluşturan şuuru ifade eder.[147] Bu mânada, insanî ruh, insanın biyolojik hayatını sağlayan bir faktör değildir; çünkü insanın biyolojik hayatı insanî olmayan canlı bünyelerle aynı hemen aynı metabolizmaya dayanır. Şu halde insanî ruh, biyolojik hayata sahip bir insan bünyesinde şuuru ifade eden ve kimyasal süreçlere indirgenemeyen fazladan bir varoluş vasfıdır.[148] Buna göre, ilk insan ferdinin yaratılışı ona ruhun kazandırılmasıyla tamamlanmış, yani Adem ancak onda şuurun açığa çıkmasıyla müstesna bir canlı olmuştur. Kur'an, bundan başka, insana kazandırılan ruhu, Yaradan'ın kendi ruhuna nisbet eder:

> "Rabbin bir zaman meleklere, "Ben bir çamurdan bir insan yaratacağım." dedi. "Onu düzeltip içine ruhumdan üflediğimde ona saygıyla eğilin."[149]

Kur'an, görüldüğü üzere, insanın yaratılışına ruhun katılışını "üflemek" fiiliyle ifade ediyor. Üflemek fiili burada "müteşabih" (anlamı kapalı) bir üslup içindir; söz konusu sürecin gizemli bir varoluş süreci olduğunu belirtir.[150] Ruhun ilahî zâta nisbet edilmesi, insan şuurunun birçok ilahî sıfatın mânasına temel olmasına yorulabilir. Buna göre, şuuru itibariyle insan, Allah'ın görmesi, duyması, bilmesi, istemesi, sevmesi, memnun olması... gibi sıfatları paylaşır; görür, duyar, bilir, ister, sever, memnun olur... Bu mânevî benzeyiş, esasen, yukarıda değindiğimiz "hilâfet" ve "emânet" açısından zorunludur; çünkü insanın kulluk içinde ilahî iradeyi temsil etmesi, insanî şahsiyetin, ilahî zâta ait sıfatları "mânen" paylaşmasına bağlıdır.[151]

Kur'an'ın "ruh üflemek" ifadesini insan dışında hiçbir mahlûk için kullanmamış olması, meleklerin insan soyunun temsilcisi makamında Hazret-i Adem'e hürmetle eğilmesi, insana kâinat içinde özel bir varoluş ihsan edildiği anlamına gelir. Bu mâna Kur'an'da şu âyetle beyan edilir:

---

[146] el-Hicr 15/29; es-Secde 32/9; Sad 38/72.
[147] Bk. Ramazan Özcankaya, *Ruh: İçimizdeki Biz*, Hayat, İstanbul 1999, s. 31 vd.
[148] Krş. Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Mu'temed fî usuli'd-dîn*, Beyrut 1974, s. 94, 95.
[149] Sad 38/71-72.
[150] Âlûsî, a.g.e, XXIII, 330.
[151] Fazlurrahman, a.g.e, s. 17.

> "Ademoğullarını hakikaten değerli kıldık. Onları karada ve denizde taşıdık. Onlara hoş nimetler ihsan ettik. Onları yarattığımız çoğu kimseden üstün kıldık."[152]

Bu noktada denebilir ki, insanın tabiat içinde müstesna kalması, şuurunun ifade ettiği ruhaniyet bakımındandır. Bu müstesna varoluştan ötürü, insanın "hayvan türü" olarak sınıflandırılması sorun oluşturur. Hayvan türlerinde şuur ancak "belli belirsiz" bir potansiyel olduğundan insanî şuur tabiat içinde eşsiz kalır.[153] Dolayısıyla, insanın hayvan türleri arasında sayılması, biyolojik kategorilerle ifade edilmesi daima problemli bir tasnif olarak kalır. Örneğin, insanın "ahlâk" bilincinin biyolojik tanımı yoktur; çünkü ahlakî olmak, hayvan türleri gibi içgüdü gereğince değil vicdan gereğince davranmak anlamına gelir.[154] Şu halde, insanın bir "canlı türü" olarak tanımlanması ancak tabiat içindeki müstesna konumuna atıfla doğru olacaktır. Paleontolog filozof Pierre Teilhard de Chardin (ö. 1955), insanın, biyolojik olarak hayvanlar âleminin seçkin bir üyesi gibi görünmesine rağmen, âlemin olağanüstü bir ucuna doğru yönelmiş olduğunu belirtir.[155] Düşünür, bu bakımdan, insanı bir hayvan türü olarak tasnif eden klasik taksonomiyi eleştirir; ilginç bir alternatif önerir:

> İnsanın biyosferdeki gerçek durumunu ifade etmek için, insan grubunu marjinal ve zavallı bir alt grup şeklinde gösteren bugünkü yapma sistematik yerine daha doğal bir sistematik gerekmektedir. Buna göre insan, işlevsel olarak, hayat ağacı üzerinde son ve benzersiz bir çiçeklenmeyi temsil eder.[156]

Birinci bölümde, materyalist natüralizmin, insanın ruhaniyetini yok saydığına, fakat şuurun fizyolojiye indirgenmesi mümkün olmadığından bu yok sayışın anlamsız bir kurgu olarak kaldığına değinmiştik. Burada, evrimci natüralizmin, söz konusu anlamsız kurguyu sürdürerek, insanı "yüksek bir hayvan organizması" veya "çok gelişmiş bir hayvan türü" şeklinde tanımlamasına değinmek durumundayız. Evrimci natüralizm, insanî şuurun biyolojik bir kategori olmadığını örtbas edercesine, insanı "diğer hayvan türleri" arasına yerleştirir; yüksek bir beyin kapasitesi (karmaşık bir

---

[152] el-İsrâ 17/70.
[153] Şuur bakımından insan ile maymunun karşılaştırılması için bk. Mario Bunge, *The Mind-Body Problem: A Psychobiological Approach*, Pergamon Press, Oxford 1980, s. 205. Genel olarak hayvanların bilinç düzeyine ilişkin bk. Marian Stamp Dawkins, *Hayvanların Sessiz Dünyası: Hayvanlarda Bilincin Varlığı Üzerine Bir Araştırma* (trc. Füsun Baytok), Tübitak, Ankara 2000.
[154] Krş. William Ritchie Sorley, *The Ethics of Naturalism: A Criticism*, Books for Libraries Press, New York 1969, s. 130, 137.
[155] Pierre Teilhard de Chardin, *İnsanın Tabiattaki Yeri* (trc. H. Hüsrev Hatemi), İşaret, İstanbul 1990, s. 4.
[156] Pierre Teilhard de Chardin, a.e, s. 70.

beyin kimyası) dışında insanın hiçbir özelliğinin bulunmadığını öne sürer.[157] Bu indirgemeci tanıma göre insan ile hayvan arasında sadece niceliğe ait bir gelişmişlik farkı vardır.[158] Bu açıdan, evrimci natüralizmin bu indirgemeciliği, mantıksal analizde, insanın hayvanlaştırılması anlamına gelir. Örneğin, evrimci natüralist Richard Dawkins, söz konusu mantığa uygun olarak, kitabına "Biz hayvanlar..." sözüyle başlar.[159] Evrimci natüralizmin materyalist bir indirgemeyle insan ruhunu yok saymasının modern dönemde ciddiye alındığını söylemek mümkün. O kadar ki modern felsefede "ruh" kelimesi neredeyse "hayalet" kelimesi kadar "köhne" kabul edilip yadırganır hâle gelmiştir.[160] Oysa bilimsel evrim kavramının insanî ruhun aleyhinde birşey anlatması mümkün olamaz; çünkü insanın şuuru, tekrar söylersek, biyolojik bir kategori değildir. Aksine, bilimsel evrim kavramı, filogenetik ağacın temsil ettiği biçimde, canlıların ilk yaratılışını ve bu arada insan soyunun yaratılmasını kesintisiz bir gelişim seyri üzere düşünmeyi önerdiğinde, bunun anlamı, yukarıda geçtiği gibi, insanın çok özel bir tabiatta yaratılmış olmasından başka birşey değildir. İnsanın özel tabiatı onun şuuru olduğundan, evrim kavramı, indirgemeci olmadığı sürece, insanın ruh kazanarak insanlaşmış olduğunu ifade etmek durumundadır. İnsan soyunun yaratılması, ilk insan ferdinin herhangi bir canlı türünden dönüştürülmesi şeklinde kurgulansa bile, insanî şuurun ortaya çıkması her hâlükârda biyolojik olmayan bir kavramı bu kurguya katmayı gerektirir. Buradan çıkan sonuç şudur: İnsanî şuuru belirten "ruh" kavramı, herhangi bir bilimsel teorinin ve bu arada evrim teorisinin kavramları arasına giremeyeceğine göre, insan soyunun ortaya çıkışına dair tam bir tabiat tarihi teorisi kurmak imkansızdır.

İlk insan ferdinin yaratılışına ruh katılmış olması muhakkak olduğuna göre, Adem yerden/topraktan hangi tarihî süreçlerle yaratılmış olursa olsun, ancak varoluşu ruhaniyet kazandığında "insan" olmuştur. Bu, insan tabiatının biyolojik kökene ilaveten ruhanî bir kökene bağlı yaratıldığı anlamına gelir. Kur'an, yukarıda geçtiği üzere, insan tabiatının ruhanî kökenini "ruhun üflenişi" şeklinde açıklar. Fakat bunun ötesinde, Kur'an, Adem'in hangi tarihî süreçlerle yaratılmış olduğundan bahsetmez; ruhun hangi süreçle üflendiğinden bahsetmediği gibi.[161] Bu durumda, gerçekçi davranış, ilk insan ferdinin veya ilk insan çiftinin yaratılışına ait biyolojik köken

---

[157] Bk. R. Bruce Hull, *Infinite Nature*, s. 28, 143.
[158] Bk. Eric T. Olson, *The Human Animal: Personal Identity without Psychology*, s. 17.
[159] Richard Dawkins, a.g.e, s. 1.
[160] Bk. Michael Gelven, *Spirit and Existence: A Philosophical Inquiry*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1990, s. 5.
[161] Krş. Mustafa Erdem, *Hz. Adem (İlk İnsan)*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 1993, s. 116.

bilgisini (ilk erkek ve kadının hangi tarihî süreçlerle insan anatomi ve fizyolojisine kavuştuğu probleminin cevabını) tıpkı canlı türlerinin biyolojik kökeni hakkında olduğu gibi, tabiat tarihine ait muteber bir teorinin açıklamasına bırakmaktır. Fakat böyle bir teorinin henüz mevcut olmadığını belirtmiştik. Bilimsel evrim teorisi, ilk erkek gibi ilk kadının da bir ata türden gelişerek yaratılmış olduğunu öngörür.[162] Ne var ki, yukarıda gördüğümüz üzere, evrim teorisi, türleşme mekanizması hakkında henüz başarılı bir açıklamaya sahip olmadığından, söz konusu öngörüler spekülasyon durumundadır.

Geleneksel Müslüman tasavvuru, insan soyunun yaratılışına dair tarihî kurgular barındırır. Örneğin, Adem'in bedensel yaratılış süreci heykel yapımına benzer biçimde tasvir edilir.[163] Diğer bir örnek ise Adem'in ve eşinin ilkin yaşadığı "cennet" (bahçe) hakkındaki geleneksel tasavvur olup, söz konusu cennetin, âhiretin ebedî cenneti olduğunu kabul eder. Bu tasavvura karşılık, insanın yeryüzünde yaratılmasına binaen, söz konusu cennetin, âhiretteki cenneti temsil eden özel bir yaşam alanı (bir yeryüzü bahçesi) olduğu görüşü de yaygındır.[164] Diğer taraftan, Müslüman filozoflar İbn Tufeyl (ö. 581/1185) ve İbnü'n-Nefîs (ö. 687/1288) kurgusal hikaye tarzında kaleme aldıkları felsefe kitaplarında, ilk insanın yaratılışını temsil edecek biçimde, bir insan ferdinin, hususi bir çamurun şekillenip ruh kazanmasıyla varolduğunu anlatır.[165] Öte yandan, bazı Müslüman filozoflar, insan soyu ile canlı türleri arasında bir "tekâmül" (gelişim) bağının bulunabileceğini düşünmüştür.[166] Bu kurgusal tasavvurların tabiat tarihine dair bilgi ifade etmediğini söylemeliyiz. Tarihî açıdan mutlak olan, insan soyunun şuurlu bir canlı olarak yaratılmış olmasıdır. Yaratılış ilkesi açısından bunun anlamı, Allah'ın yeryüzünde "insan" yaratmak istemesi ve bunu yaratıcı emriyle gerçekleştirmiş olmasıdır. Herhangi bir bilimsel teorinin bu tarihî ve metafizik mânaları doğrulaması veya yanlışlaması söz konusu olamaz. İnsan soyunun yeryüzünde hangi tarihî süreçlerle yaratıldığına dair herhangi bir anlatımın nihaî bir mânası ve hayatî bir değeri yoktur. Bu konudaki tartışmalar, dikkati metafizikten tarihe çekmek, böylece

---

[162] Erkek ve kadın olarak insanın evrimine ait teorik açıklama için bk. Bernard G. Campbell, *Human Evolution: An Introduction to Man's Adaptations*, Aldine Publishing Company, New York 1980, s. 285 vd.

[163] Bk. Râğıb el-İsfehânî, *Tafsīlü'n-neş'eteyn* (nşr. Abdülmecid en-Neccâr), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1988, s. 72.

[164] İbn Hazm, *el-Usûl ve'l-fürû'*, Beyrut 1984, s. 42; Abdülkerim el-Hatîb, *el-İnsan fi'l-Kur'ani'l-Kerîm: Mine'l-bidâyeti ile'n-nihâye*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1979, s. 22.

[165] Bk. İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad: Kelâm-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar*, İz, İstanbul 1998, s. 114, 135.

[166] Bk. Mehmet Bayrakdar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, Kitâbiyât, Ankara 2001, s. 31 vd.

nihaî mânayı zayıflatmak işlevindedir. Kur'an'ın tarihî beyanda bulunmaması bu bakımdan mânidar sayılır. Bu konuda Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1942) şunları söyler:

> Kuvvetli olan nokta, Adem'in herhalde, ilk hilkati ne olursa olsun, onun o yaratılışta, insan ve âdem değilken, ilk olarak bir insan, bir beşer olması, ve ondan önce bitki ve hayvan varsa da insan bulunmaması, ve insanın bir "kün" emriyle olmasıdır. [...] Şu halde insan bir hayvan tohumundan olmuştur veya bir bitki tohumundan olmuştur diye şüphe etmek meseleyi değiştirmez; ilk insan yine bizzat yaratılmıştır. Farzedelim ki Adem bir hayvandan doğmuş olsun, bir hayvan veya bir bitki insan oluversin; bu da bir "kün" emrinden başka birşey midir?[167]

---

[167] Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, II, 1118.

II.

TABİATIN SÜREKLİ YARATILIŞI

1. Sürekli Yaratılış Kavramı

Sürekli yaratılış sözünden kastettiğimiz, tabiatın ilk yaratılışından itibaren doğal yapıların yenilenerek varedilmesidir. Misalen söylemek gerekirse, sürekli yaratılış, evrensel düzenin kurulmasına mukabil uzayda yeni yıldızların yaratılmasını ifade eder; canlı türlerinin ilk ortaya çıkışına karşılık her bir organizmanın varoluşunu, ilk insanın yaratılmasına karşılık her bir insan ferdinin dünyaya gelişini anlatır. Baharda sayısız ağaç dallarında sayısız çiçeğin ve meyvenin yaratılmasından, her mevsim sayısız yumurta ve rahim içinde sayısız yavrunun yaratılmasına kadar, yeryüzünde yeniden yeniye yaşanan varoluşlar sürekli yaratılışın örnekleridir. Şu halde "sürekli yaratılış" kavramı, tabiatın kuruluş sürecini istisna ettiğimizde, bütün doğal zamanlardaki yaratılışları ifade eder.[1] Bununla birlikte, bu tabirin Kur'an'da aynıyla yeralmadığını belirtmeliyiz. Bunun sebebi, Kur'an'ın, "yaratmak" fiilini zaman farkı gözetmeksizin aynı mânada (tekvîn emrinin etkinliği mânasında) kullanmasıdır. Önceki bölümde değindiğimiz gibi, Kur'an lisanına göre, yaratılış, mutlak kullanımda, sadece ilk yaratılışı değil, "Allah istediğini yaratır."[2] ifadesinin açıkça gösterdiği üzere, herhangi

---

[1] Bk. David A. S. Fergusson, *The Cosmos and the Creator: An Introduction to the Theology of Creation*, SPCK, Londra 1998, s. 44.
[2] Âl-i İmrân 3/47; en-Nûr 24/45.

bir yaratılışı ifade eder. Örneğin, insanın yaratılışı, Kur'an'da, insan soyunun yaratılışı kadar herhangi bir insanın yaratılışını da ifade eder.[3] Bununla birlikte, Kur'an, ilk yaratma örneğinde tekrarlanan yaratma fiiline "yeniden meydana getirmek" (*i'âde*) adını verir.[4] Buna göre, ilk yaratılış misalinde gerçekleşen yaratılışlar "yeniden varetme" fiilidir:

> "Görmediler mi, Allah nasıl baştan yaratıyor, sonra yeniden varediyor?"[5]

Kur'an, yeniden varetmeyi, daha çok insanın ölüm ötesinde yeniden yaratılmasına vurgu yaparak anlatır. Böylece, baharda bitkilerde görüldüğü gibi, âhiret zamanında da insanların yeni bir yaratılış yaşayacağı anlatılır:

> "İşte bak Allah'ın rahmetinin eserlerine, ölümünden sonra yeri nasıl da diriltiyor. O muhakkak ölüleri diriltendir; O gücü herşeye yetendir."[6]

Sürekli yaratılış, "vahdâniyet" ilkesi itibariyle, Cenab-ı Hakk'ın yegâne yaratıcı olduğunu ifade eder. Bu mâna Kur'an'da "herşeyin yaratıcısı" sıfatıyla belirtilir.[7] Bu mâna ayrıca "âlemlerin rabbi" ve "herşeyin rabbi" sıfatlarıyla da ifade edilir; "göklerin, yerin, ikisi arasında bulunan herşeyin rabbi" sıfatıyla da vurgulanır.[8] Daha ayrıntılı düzeyde, "Şi'râ yıldızının rabbi" ve "şafağın rabbi" örneklerinde olduğu gibi, cüzî mahlûkata nisbetle mutlak rubûbiyet hatırlatılır.[9] Kur'an, yaratma emrinin mutlak etkisine dayanan bu "biricik ve sınırsız yaratıcılık" mânasını çok zengin bir anlatımla beyan eder; bu meyanda şunları söyler: Göklere, yere ve içindekilere sahip olmak Allah'a aittir; istediği şeyi yaratır; herşeye gücü yeter.[10] Yaratılışta istediğini çoğaltır.[11] İnsanların O'ndan başka mutlak bir sahibi ve yardımcısı yoktur.[12] Göklerin ve yerin kilitleri O'nundur; istediği kimseye rızkı açar, istediğine kısar; herşeyi bilendir.[13] Gecede ve gündüzde yerleşen şeyler O'nundur; O mutlak duyar ve bilir; O'nun dışında mutlak sahip aramak hatadır.[14] İnsanları gökten ve yerden besleyen başka bir yaratıcı

---

[3] Bk. el-Enbiyâ 21/37; eş-Şu'arâ 26/78; ez-Zümer 39/6; Abese 80/18; et-Târık 86/5.
[4] Yûnus 10/4, 34; el-Enbiyâ 21/104; en-Neml 27/64; er-Rûm 30/11, 27; el-Burûc 85/13.
[5] el-Ankebût 29/19.
[6] er-Rûm 30/50.
[7] el-En'âm 6/102; er-Ra'd 13/16; ez-Zümer 39/62; el-Mü'min 40/62.
[8] el-Fâtiha 1/2; el-Bakara 2/131; el-En'âm 6/164; el-A'râf 7/54; Yûnus 10/10; ed-Duhân 44/7; en-Nebe 78/37.
[9] Bk. en-Necm 53/49; er-Rahmân 55/17; Kureyş 106/3; el-Felak 113/1; en-Nâs 114/1.
[10] el-Bakara 2/107; Âl-i İmrân 3/189; el-Mâide 5/17, 18, 120; eş-Şûrâ 42/49.
[11] Fâtır 35/1.
[12] el-Bakara 2/106-107.
[13] eş-Şûrâ 42/12.
[14] el-En'âm 6/13-14.

yoktur.[15] Nice canlı var rızkını yanında taşımaz; Allah onları da tıpkı insanları beslediği gibi besler; O mutlaka duyar ve bilir.[16] Dua gerçekten O'na yapılır; O'ndan başka dua edilen kimseler hiçbir şeyle duaya cevap veremez.[17] Şu örnek âyet, Kur'an'ın, Allah'ın biricik ve sınırsız yaratıcılığına dair mufassal beyanını özetler:

> "Şunu söyle: "Ey mülkün sahibi Allah'ım! Sen mülkü istediğine verir, istediğinden mülkü çeker alırsın. İstediğini aziz edersin, istediğini zelil edersin. İyilik senin elindedir. Sen gücü herşeye yetensin. Geceyi gündüze girdirirsin, gündüzü geceye girdirirsin. Ölüden diriyi çıkarırsın, diriden ölüyü çıkarırsın. İstediğine hesapsız rızık verirsin."[18]

Kur'an, tıpkı tabiatın ilk yaratılışına ait beyanında olduğu gibi, tabiatın sürekli yaratılışına ait beyanında da sadece metafizik bir dil kullanır. Böylece, tabiatın göz önünde sürekli yenilenen varoluşunun nihaî açıklamasını yapar; doğal sürecin daima ve mutlaka Yaradan'ın iradî emriyle gerçekleştiğini bildirir. Bunun ötesinde, Kur'an, sürekli yaratılışın hangi fiziksel süreçlerle gerçekleştiğine, yaratma emrinin hangi doğal fonksiyonlarla etkin olduğuna değinmez. Bu, birinci bölümde değindiğimiz üzere, Kur'an'ın, metafiziğin referansı makamında durmakla tabiat biliminden müstağni kalmasını anlatır. Şu ifadenin üslubu bu istiğnâya örnek verilebilir:

> "Göklerin ve yerin hükümranlığı Allah'ındır. İstediğini yaratır. İstediğine kız çocuklar verir, istediğine erkek çocuklar verir; veya onları erkekler ve kızlar şeklinde çift kılar; istediği kimseyi de kısır yapar. O muhakkak bilendir, güçlüdür."[19]

Bu ifade, Cenab-ı Hakk'ın yaratma iradesinin mutlaklığını beyan ediyor, fakat irade edilen herhangi bir şeyin hangi fiziksel süreçlerle gerçekleştiğine değinmiyor. Başka bir deyişle, Kur'an, mesela, bir annenin rahminde neler oluyor da çocuğu kız yahut erkek doğuyor vb. sorulara müstağni kalıyor. Bu istiğna içinde Kur'an şunu bildirmiş oluyor ki, bütün tabiat sahasında ve bu arada anne rahminde yaşanan bütün doğal süreçler ancak Allah'ın yaratma emriyle gerçekleşmekte, böylece Allah istediği gibi bir tabiat yaratmaktadır. Buna göre, herhangi bir doğal sürecin fiziksel ifadesi ne olursa olsun, metafizik seviyede ancak yaratma emrinin etkinliği üzere ifade edilir. Tabiatın yenilenen yaratılışına bakan bir mümin nihaî seviyede konuştuğunda bütün doğal süreci mutlaka Yaradan'ın emrine nisbet eder; söz konusu sürecin fiziksel ifadesi bu nisbeti izafîleştirmez. Bu yüzden, tabiatın sürekli yaratılışını temel inanç dilinde ifade

---

[15] Sebe 34/24; Fâtır 35/3.
[16] el-Ankebût 29/60.
[17] er-Ra'd 13/14.
[18] Âl-i İmrân 3/26-27.
[19] eş-Şûrâ 42/49-50.

etmek için tabiat bilimine ihtiyaç olmadığı gibi, tabiat biliminin bu ifadeyi belirlemesi, doğrulaması veya yanlışlaması da söz konusu olamaz.

Ne var ki, sürekli yaratılışı analitik bir metafiziğe uygun dile getirmek (temel inancı ayrıntılı bir dile tercüme etmek) için doğal sürecin fiziksel ifadesine başvurmak zorunludur. Örneği sürdürürsek: Bir bebeğin cinsiyetinin belirlenmesine ait embriyolojik süreci bilmek, bebeğin cinsiyetini takdir eden ilahî iradenin, hangi doğal süreçler üzere etkin olduğunu ifade etmeyi mümkün kılar. Sürekli yaratılışa ait analitik metafizik, günümüzde, tıpkı bütün modern zamanlarda olduğu gibi, özel bir önem taşır. Bu önem, bilimsel natüralizmin yaratılış ilkesine karşı oluşturup tahkim ettiği tabiatçı nazarın zayıflatılması açısındandır. Birinci bölümde, bilimsel natüralizmin, doğal süreci, fizikte tanımlanan fonksiyonlara indirgemekten başka, söz konusu fonksiyonları özerk ve iradesiz potansiyeller kabul ettiğini görmüştük. Örneğe göre söylersek, embriyolojik süreçte işgören doğal fonksiyonlar modern natüralist nazarda iradesiz işlevlerdir. Buna karşılık, yaratılış ilkesi açısından, embriyolojik sürece ait bütün fonksiyonların nihaî düzeyde ilahî iradeye bağlı olduğu ifade edilmelidir. Bilimin eliyle açılan yeni tabiat manzaraları natüralist okumalara mâruz kaldığı müddetçe, doğal sürecin her düzeyde yaratılış ilkesince okunması önem arzeder. Bu, bir anlamda, birinci bölümde değindiğimiz, Kur'an'ın teşvik ettiği "tefekkür" ameliyesine dâhil olur. Öyle ki, Kur'an nasıl göz önündeki doğal manzaraları nihaî seviyede okuyup ifade ediyorsa, iman bakımından, yeni açılan doğal manzaralar da aynı biçimde okunup ifade edilmek durumundadır.

Birinci bölümde, bilimsel natüralizmin, modern bilimin gelişmesine paralel biçimde güçlendiğini, başlangıçta Deizm, nihayetinde ise mutlak natüralizm olarak tezahür ettiğini görmüştük. Modern bilimin temellerinin atıldığı 17. asır Avrupa'sında hükümferma metafizik Hıristiyan ilahiyatıydı. Geleneksel Hıristiyan ilahiyatı, İslam itikadına paralel biçimde, tabiatın sürekli yaratılışını Allah'ın iradesine nisbet eder.[20] Hıristiyan ilahiyatının kurucularından Saint Augustine (ö. 430) doğal varoluşun daima Yaratan'ın kudretli emriyle meydana geldiğini, tabiatın ancak O'nun iradesiyle gerçekleştiğini belirtir.[21] Bu "mutlak yaratıcılık" inancının 16. yüzyıldaki en güçlü sözcüsü sayılabilecek John Calvin (ö. 1564) Tanrı'nın tabiata mutlaka hükmettiğini açıklamaya çalışır. Calvin'e göre, tabiatın düzenli yapısı Tanrı'nın tutarlı yaratma

[20] Millard J. Erickson, *Introducing Christian Doctrine* (nşr. L. Arnold Hustad), Baker Academic, Grand Rapids, Michigan, 2006, s. 136.
[21] Augustine, *The Literal Meaning of Genesis* (trc. John Hammond Taylor, S.J.), I, 172, 173.

iradesinin eseridir; ilahî inayet tabiatı bütünüyle kuşatır; her bir yıl, mevsim, ay, gün, hususi bir inayet ile varedilir.[22] Natüralizm karşıtı bu geleneksel ilahiyat 17. yüzyıldan itibaren güçlenen yeni tabiat felsefesi karşısında zayıfladı. Birinci bölümde değindiğimiz gibi, hareket kanunları ve çekim yasası başta olmak üzere yeni fiziğin tanımladığı doğal fonksiyonlar, tabiatı, kurulu bir saate benzer biçimde mekanik bir düzen olarak tasvir etmiş, böylece ilahî iradenin doğal sürece hükmettiği fikri bulanmıştı. Bu bulanıklığı dönemin tabiat filozoflarında gözlemek mümkün. Mesela, modern felsefenin kurucusu sayılan Descartes (ö. 1650) ilahî iradenin etkinliği ile doğal mekanizmi aynı anda kabul ediyordu: Tanrı, dünyayı yaratmaktan başka, onu her an yeniler, hiçliğe çökmesine mâni olur; fakat doğal olaylar hareketli maddenin mekanik yasalarınca belirlenir.[23] Modern kimyanın kurucularından Robert Boyle (ö. 1691), benzer bir felsefe içinde, önce Tanrı'nın özgürlüğünü ve kâinatın O'nun kudretiyle varlığını sürdürdüğünü ikrar eder, ardından tabiatın herhangi bir müdahaleye ihtiyaç bırakmayan bir mekanizmada kurulduğunu, ilahî inayetin "yasa koyucu" bir inayet olduğunu vurgular.[24] Bu felsefenin Deist natüralizme geçiş sağladığını birinci bölümde ifade etmiştik. Ian G. Barbour bu geçişe dair şunları söyler:

> Tabiat bir defa yaratılmış olmakla bağımsız ve kendine yeter kabul ediliyordu. Ortaçağ düşüncesinde olduğu gibi Reform düşüncesinde de Tanrı'nın tabiata inayeti doğrudan ve faal bir münasebet olarak görülmüştü; fakat ne zaman ki dikkat doğal sebeplere odaklandı, Tanrı'nın rolü yavaş yavaş "İlk Sebep" rolüne indirgendi.[25]

Doğal mekanizmanın ancak nadir vuku bulan mucizelerle bozulduğunu düşünen tabiat filozoflarının aksine, Isaac Newton (ö. 1727) tabiat mekanizmasının her ne kadar zekice kurulmuş olsa bile yer yer aksamasının mümkün hatta vâki olduğunu düşünmüş, bu aksamaların ilahî inayet tarafından giderilmesini mümkün görmüştür. Bu, saat yapıcısının, yapımdan sonra işi tamamen bırakmaması, aksama durumunda müdahale etmesi anlamına geliyordu.[26] Newton'cu tabiat tasavvurunda evrensel mekanizm Tanrı'nın desteğiyle kapatılan birtakım boşluklar içerir; bu yüzden Newton'un fikrindeki Yaradan'a "Boşlukların Tanrısı" (*God of gaps*) veya "Makina Tanrısı" (*Deus ex Machina*) denmiştir. [27]

---

[22] Anna Case-Winters, *God's Power: Traditional Understandings and Contemporary Challenges*, Westminster/John Knox Press, Louisville 1990, s. 52, 56.
[23] Bk. Ian G. Barbour, *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues*, s. 16.
[24] Bk. Ian G. Barbour, a.e, s. 22.
[25] Bk. Ian G. Barbour, a.e, s. 15.
[26] Bk. Ian G. Barbour, a.e, s. 18, 22, 23.
[27] Bk. Ian G. Barbour, a.e, s. 35.

Görüldüğü üzere, doğal fonksiyonların matematiksel olarak tanımlanmaya başlaması, modern dönem tabiat filozoflarına, dünyanın mekanik yasalara mahkûm edilmiş bir makina olduğu fikrini kanıksatmıştı. Birçoğu meslekten bilimci olan bu filozoflar, teolog olmadıkları halde, tabiatın teolojik yorumuna giriştiler; dile getirdikleri Deist natüralizm hem dinî hem bilimsel söyleme bulaşmış oldu.[28] Modern Deizmden mutlak natüralizme geçiş için iki şey gerekiyordu. Biri, doğal özün daima yaratıldığı fikrini eleyecek bir "korunum" yasası; diğeri, doğal sürecin daima belirli yasalara uyduğunu gösterecek komple bir açıklama. Kütlenin korunumuna dair yasa Lavoisier (ö. 1794) gibi kimyacılar tarafından ortaya kondu.[29] Newton'un güneş sisteminde varsaydığı aksamalar (Tanrı'nın desteğine havale edilen boşluklar) Laplace'ın (ö. 1827) güneş sistemi açıklamasıyla giderilince, tabiatın varoluşu açıklanmış kabul edildi; böylece "Boşlukların Tanrısı" imajı derhal "Emekli Mimar" imajına dönüştü.[30] Bu imaj, natüralizmin eleştirisinde değindiğimiz üzere, materyalist bir indirgemenin ürünüydü. Öyle ki, hem doğal fonksiyonlar fizikte tanımlanan fonksiyonlarla sınırlı kabul ediliyor, mesela "irade" fonksiyonu yok sayılıyor, hem de fiziksel fonksiyonlar dönemin mekaniğine münhasır sanılıyordu. Her iki indirgemeyi Laplace'ın natüralizminde görmek mümkün: Matematikçi filozof, Newton'un bütün zamanların en büyük ve en talihli dâhisi olduğunu çünkü "kâinatın yasalarını" ifade ettiğini yazar.[31] Oysa Newton'un tanımladığı "kütleçekim" yasası doğal fonksiyonların sadece birisiydi. Laplace, klasik mekaniğin bütün doğal süreçleri açıklayabileceği abartısından geri durmadı; bu yüzden, kâinattaki bütün unsurların mekanik değerlerini bilen bir zihnin kâinatın geleceğini kâinatın geçmişi ve şimdisi gibi bileceğini öne sürmüştü.[32] Oysa çok geçmeden, yüzyılın sonunda, bu indirgemeci tabiat tasavvuru ortadan kalktı. Yirminci yüzyılın başından itibaren tabiat, düzenden çok düzensizliğin egemen olduğu, öngörülebilir süreçlerden çok öngörülemez süreçlerin oluşturduğu bir evren olarak tasvir edilmeye başladı. Bugünün bilimsel tasavvurunda tabiat "kaotik" bir evrendir; "belirsizlik" onun en temel bir ilkesidir.[33]

---

[28] Krş. Amos Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination: From the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton University Press, Princeton 1986, s. 346.
[29] Bk. Richard Myers, *The Basics of Chemistry*, Greenwood Press, Westport, Connecticut, 2003, s. 28.
[30] Bk. Ian G. Barbour, a.e, s. 22, 34.
[31] Bk. Ian G. Barbour, a.e, s. 34.
[32] Bk. Ian G. Barbour, a.e, s. 35.
[33] Bk. B. G. Sidharth, *The Chaotic Universe: From Planck to the Hubble Scale*, Nova Science Publishers, Huntington, New York, 2001, s. 65.

Sürekli yaratılış ilkesi açısından, günümüz metafiziğinin avantajı, klasik mekaniğin indirgemeci tabiat tasviriyle uğraşmak zorunda olmadığıdır. Fakat, herhâlükârda ifade edilmesi gereken şey, ilahî irade ile doğal süreçler arasındaki daimî ve mutlak alâkadır. Bu ise doğal fonksiyonların metafiziğini kurmaya, böylece bütün doğal süreçleri bu temel üzerinde açıklamaya bağlıdır. Ian G. Barbour, günümüz metafiziğinin bu kaçınılmaz görevini geçmişe kıyasla şöyle özetler:

> Tabiat filozofları, evrensel makina içinde Tanrı için sürekli bir işlev korumaya çalıştılar; onların çoğu dindar Hıristiyandı. Fakat onlar Deizmin Tanrı'sına giden yolu hazırladılar; makinayı başlatıp kendi kendine çalışmasına bırakan Tanrı'ya. Bugün bizler de tabiat filozoflarının karşılaştığı problemle uğraşmak zorundayız: Doğal düzenin yasalarının kurulmasının ötesinde, Tanrı'nın doğal düzenle ilgili faaliyetinin usûlü nedir? Tanrı, yasaya uyan bir dünyada nasıl faal oluyor?[34]

Söz konusu problemi açıkça yazalım: Herhangi bir doğal süreç (gökte bulutun oluşumundan toprakta tohumun çatlayıp filizlenişine kadar bütün bir sürekli yaratılış) doğal fonksiyonlarla ifade edildiği aynı anda Yaradan'ın mutlak iradesine bağlı ifade edilebilir mi? Daha özlü bir deyişle: Bir olayın hem "ilahî iradeye bağlı" hem "doğal" olduğu nasıl ifade edilebilir?[35] Anlaşılıyor ki, problemin çözümü, sürekli yaratılışın ifadesinde nirengi noktasını oluşturacak şekilde, doğal fonksiyonlar ile ilahî iradenin alâkasını ifade etmekten geçiyor. Bu, yaratılış ilkesi açısından, doğal fonksiyonları nihaî seviyede "yaratma emri" üzere ifade edebilen bir metafiziğe karşılık gelir. Bu yüzden, günümüzün birçok teoloğu, doğal fonksiyonları birer "irade fonksiyonu" olarak ifade etmeye çalışmaktadır.[36] Bunlardan Arthur Peacocke, ilahî yaratıcılığın, bugün, teoloji tarihinde hiç olmadığı kadar "sürekli yaratılış" kavramınca ifade edilmesi gerektiğini belirtir.[37] Teoloğa göre, Tanrı'nın dünya ile münasebetine dair herhangi bir yaratılış söylemi, eğer mânasız ve kısır kalmayacaksa, kurgusal bir tabiat tasvirini değil, bilimin muteber tasvirini esas almak zorundadır.[38] Öyle ki, bilimin tasvir ettiği tabiatın daimî yaratıcısı artık "Boşlukların Tanrısı" olamaz; çünkü hemen

---

[34] Ian G. Barbour, a.e, s. 31.
[35] Krş. Hans Schwarz, *Creation*, s. 185.
[36] Örnek analizler için bk. John Polkinghorne, *Science and Providence: God's Interaction with the World*, New Science Library, Shambhala, Boston 1989, s. 4 vd.; Ian G. Barbour, *Nature, Human Nature, and God*, Fortress Press, Minneapolis 2002, s. 25 vd.; Nicholas Saunders, *Divine Action and Modern Science*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, s. 94 vd.
[37] Arthur Peacocke, *Theology for a Scientific Age: Being and Becoming—Natural and Divine*, Basic Blackwell, Oxford 1990, s. 105.
[38] Arthur Peacocke, *Creation and the World of Science: The Bampton Lectures 1978*, Oxford University Press, New York 1979, s. 46.

bütün doğal süreçler doğal fonksiyonlar üzere ifade edilebilmektedir.[39] Peacocke modern yaratılış teolojisinin hiç de sanıldığı kadar kolay olmadığını hatırlatıyor; çünkü "Allah'ın herhangi bir doğal durumu nasıl yarattığı" sorusu ilkin göründüğünden çok daha karmaşık bir hal alıyor.[40] Bu konudaki çalışmalarıyla tanınan fizikçi ve teolog John Polkinghorne, benzer şekilde, herhangi bir "sürekli yaratılış" açıklamasının, eğer gerçekten değerli olacaksa, ilahî iradenin dünya ile alâkasını güçlü biçimde ifade etmesi gerektiğini yazar.[41] Polkinghorne, kitabî dinlere (Yahudî-Hıristiyan ve Müslüman itikadına) göre yapılacak bir "sürekli yaratılış" açıklamasının, Newton'un, hürriyetini yasalara feda etmiş Tanrı'sının pasif iradesini değil, Yaradan'ın hür iradesini ifade eden bir açıklama olabileceğini hatırlatır.[42] Çünkü ancak böyle anti-natüralist bir metafizik içinde tabiatın dinî bir anlamı olabilir; Yaradan'a yapılan ibadet ve O'na duyulan ümit mânidar kalabilir.[43] Örneğin, dua etmek, ancak ilahî iradeyle belirlenen süreçlerin oluşturduğu bir kâinatta anlamlıdır; natüralist determinizmin anlattığı bir dünyada dua etmek anlamsızdır.[44] Hans Schwarz, ilahî yaratıcılığa ait modern problemin kalbinde, dualarımızı duyan ve cevap veren bir Tanrı'nın olduğunu belirtir. Çünkü iradesi mutlak bir yaratıcılığı ifade etmeyen (kadir-i mutlak olmayan) bir Tanrı kabulü, kaçınılmaz biçimde, tabiat yasalarının tanrılaştırılması anlamına gelir; "dua" ise, Uzak Doğu meditasyonlarını andırırcasına, sinirlerimizi yatıştırma girişiminden ibaret kalır.[45]

2. Doğal Fonksiyonların Yaratılması

Doğal fonksiyonlar, doğal süreci oluşturup tabiatı açığa çıkaran bütün etkilere verebileceğimiz ortak isimdir. Evrensel mekânda "etki" oluşturması bakımından her doğal fonksiyon "doğal güç" belirtir. Fizikte "tabiat kuvvetleri" dediğimiz bütün güç

---

[39] Arthur Peacocke, a.e, s. 78.
[40] Arthur Peacocke, *Theology for a Scientific Age*, s. 145.
[41] John Polkinghorne, *Science and Theology: An Introduction*, Fortress Press, Minneapolis 1998, s. 84.
[42] John Polkinghorne, *Faith, Science and Understanding*, Yale University Press, New Heaven ve Londra 2000, s. 105.
[43] John Polkinghorne, *Belief in God in an Age of Science*, Yale University Press, New Heaven ve Londra 1998, s. 1.
[44] John Polkinghorne, *Science and Providence: God's Interaction with the World*, s. 72.
[45] Hans Schwarz, *Creation*, s. 226.

değerleri birer doğal fonksiyon olarak tanımlanabilir.[46] Bununla birlikte, doğal fonksiyonlar, sadece fizikte tanımlanan güçlerle sınırlı değildir. Aksine, giriş kısmında açıkladığımız semantik gereği, “tabiatta bulunan” herhangi bir etki bu isimle anılmayı hak eder. Bu açıdan, henüz keşfedilmediği için tanımlanmamış veya istisnaî olduğu için tanımlanamayan etkiler de “doğal” fonksiyonlar olup “tabiat kuvvetleri” başlığına dâhildir. Doğal fonksiyonları fiziğin ilgi sahasına giren genel güçlerle sınırlamak indirgemeci bir söylemdir. Fiziksel ilgiye konu olan doğal fonksiyonlar ancak tabiatın genel seyrine ait düzenli güçlerdir.[47] Buna göre, tabiatın genel seyrinde tanık olmadığımız birçok fonksiyon herhangi bir zamanda ve seviyede doğal sürece katılıyor olabilir. Telepati, telekinezi, durugörü, büyü, nazar gibi “paranormal” etkiler, fiziğin ilgilenmediği türden istisnaî fonksiyonlara örnek verilebilir.[48] Öte yandan, tabiatın genel seyrinde en çok âşina olmamıza rağmen fizikte tanımlanamayan başat bir doğal fonksiyon “irade” gücüdür. İrade, esasını oluşturan “özgürlük” bakımından hiçbir fiziksel fonksiyona indirgenemediği gibi herhangi bir fiziksel değer türünden de ifade edilemez.[49] Bu yüzden, irade fonksiyonuna dayanan hiçbir doğal süreç (insanların eylemleri ve hatta hayvanların birtakım davranışları) herhangi bir fizik yasası uyarınca belirlenemez, öngörülemez.[50] Bu durum, fizikte tanımlanan fonksiyonların, tabiatın seyrine dair komple bir anlatım için yeterli olmayacağını gösterir.

Şu halde, doğal fonksiyonların yaratılması, tabiat seyrinde etkin bulunan her türlü gücün evrensel mekânda gerçekleşmesi anlamına gelir. Ne var ki burada paranormal etkiler gibi istisnaî fonksiyonların yaratılışını konu edinmeyeceğiz. Bilinçli bir etki olduğundan dolayı irade fonksiyonunu insan ferdinin yaratılması bahsine bırakacağız. Burada sadece fiziğe konu olan fonksiyonlar (“fiziksel fonksiyonlar” denebilir) üzerinde duracağız. Tabiatın genel manzarasında tanık olduğumuz fiziksel fonksiyonlar temelde birkaç güç fonksiyonu olarak ifade edilebilir; örneğin “suyun kaldırma kuvveti” adı verilen fonksiyon daha temel “kütleçekim” fonksiyonuna tercüme edilebilir. Bütün fiziksel fonksiyonların dayandığı düşünülen dört temel tabiat kuvveti, kütleçekim,

---

[46] Bk. P. C. W. Davies, *The Forces of Nature*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, s. 1.
[47] Doğan Özlem, *Felsefe ve Doğa Bilimleri*, İzmir Kitaplığı, İzmir 1995, s. 22.
[48] Paranornal etkiler hakkında bk. Eric Carlton, *The Paranormal: Research and the Quest for Meaning*, Ashgate, Burlington 2000, s. 9 vd.
[49] Krş. Max Planck, *Modern Doğa Anlayışı ve Kuantum Teorisine Giriş* (trc. Yılmaz Öner), Spartaküs, İstanbul 1996, s. 48.
[50] Bk. Judea Pearl, *Causality: Models, Reasoning, and Inference*, Cambridge University Press, New York 2000, s. 108.

elektromanyetizm ve nükleer güçler olarak bilinir.[51] Bulutların sürüklenmesinden yağmurun yağmasına, suyun bitki köklerince emilmesinden yaprak hücrelerinde metabolik reaksiyonlara katılmasına, kalbin ritmik nabzından göz kapağının refleksine... tabiatın genel seyrini oluşturan doğal süreçler (irade fonksiyonu hariç) söz konusu temel kuvvetlerin karmaşık sistemler içinde işgörmesi biçiminde tanımlanabilir. Örneğin, sıradan bir doğal süreç olarak, rüzgarlı havada bir yaprağın dalından koparak yere düşmesi, basınç farkına dayalı hava akımından yaprak boğumunda oluşan gerilime kadar birçok karmaşık fonksiyonun sonucudur.

Bilimsel ölçüme ve matematiksel ifadeye konu olan temel fiziksel kuvvetler, evrensel mekânda açığa çıkan etkiler olmaları bakımından, nihaî bir güç kaynağını ispat eder. Temel fonksiyonların evrensel mekânda nihaî bir kaynağa dayalı olarak açığa çıkması, mantıksal analizde, yakına doğru fiziğin, uzağa doğru metafiziğin başladığı bir noktadır. Bu nokta, fiziğin metafiziğe bitiştiği bir yer olarak da tanımlanabilir. Evrensel mekânda herhangi bir temel fonksiyonu gerçekleştiren nihaî güç kaynağı, gözlemi aştığından, fiziksel bir konu olmayıp ancak metafizik dilde konuşulabilir.[52] Başka bir deyişle, herhangi bir doğal fonksiyon, fiziksel düzeyde nasıl tanımlanırsa tanımlansın, nihaî ifadesi söz konusu tanımdan bağımsız kalır. Örneğin, kütleçekim fonksiyonu ister Newton'un ister Einstein'in önerdiği denklemle ifade edilsin, bu ifadeler kütleçekimin nihaî açıklamasına dair hiçbir şey belirtmez.[53] İkinci bölümde gördüğümüz üzere, yaratılış ilkesi, bütün gücü, nihaî düzeyde, Yaradan'ın emrine ait kudrete atfeder. Buna göre, fiziksel fonksiyonlar, yaratma emrinin, evrensel mekânda, kurallı ve serbest tarzlarda açığa çıkardığı etkiler olarak tanımlanabilir. Evrensel mekân, doğal varoluş açısından, yaratma emrinin etkin olduğu ortamdır. Bu ortam, yaratma emrinin algılanır etkiler meydana getirdiği, böylece doğallığın gerçekleştiği bir "arayüz" olarak düşünülebilir.[54] Fiziksel fonksiyonların kurallı ve serbest biçimde ilahî emirle yaratılması, fiziksel süreçlerin mutlaka ve daima Yaradan'ın hikmetli iradesiyle varedilmesini ifade eder.

---

[51] Temel fiziksel kuvvetler hakkında bk. Michael Munowitz, *Knowing the Nature of Physical Law*, Oxford University Press, Oxford ve New York 2005, s. 15 vd.
[52] Krş. Gerald L. Schroeder, *The Hidden Face of God: How Science Reveals the Ultimate Truth*, The Free Press, New York 2001, s. 25 vd.
[53] Krş. Richard Feynman, *Fizik Yasaları Üzerine* (trc. Nermin Arık), Tübitak, İstanbul 1999, s. 8.
[54] Krş. Gerald L. Schroeder, *The Hidden Face of God: How Science Reveals the Ultimate Truth*, The Free Press, New York, 2001, s. 38.

Önceki bölümde, evrensel düzenin yaratılması başlığı altında, doğal özelliklerin yaratma emriyle varedildiğini, Kur'an'ın bunu "âmade kılmak" (*teshîr*) sözüyle anlattığını belirtmiştik. Bundan başka Kur'an'ın, "mutlak rubûbiyet" beyanı içinde, doğal süreci bütünüyle Yaradan'ın emrine atfettiğini gördük. Bu iki açıklamayı mantıksal analizde birleştirdiğimizde, düzenli veya düzensiz bütün fiziksel fonksiyonların, ilahî emrin kurallı veya serbest etkinliğine dayandığını anlamış oluruz. Bu analitik mânayı temsil eden örnek bir ifade şudur:

> "Görmedin mi, Allah bir bulut sevk eder, sonra onu kaynaştırır, sonra onu bir yığın yapar; derken yağmurun arasından çıktığını görürsün. Gökten, ondaki bulut dağlarından dolu indirir, onunla istediği kimseyi vurur, onu istediği kimseden çevirir. Bulutun şimşeğinin parıltısı az kalsın gözleri alacak. Allah geceyi ve gündüzü çevirip döndürüyor. Bunda gözleri olanlar için muhakkak bir ibret var."[55]

Bu ifadenin açıkça temsil ettiği üzere Kur'an, tabiatın işleyişini, ilahî emrin etkinliği olarak anlatır. Bu, mantılsal analizde, tabiatın işleyişine ait bütün fiziksel fonksiyonların, yaratma emrinin etkisine dayandığı anlamına gelir. Bu doğrultuda Kur'an şunları beyan eder: İş mutlaka Allah'a aittir; kâinatta işi O yönetir.[56] Gök ve yer O'nun emriyle durur, varolur; herşey O'na boyun eğer.[57] Gök O'nun tutmasıyla durur, çökmez.[58] Allah, göğü ve yeri, yıkılıp gitmesinler diye tutar; eğer yıkılsalar, O'ndan başkası onları tutamaz.[59] Bu ifadeler, evrensel düzenin kurulması gibi, düzenin sürüp gitmesinin de ilahî emirle sağlandığını bildirir. Öyle ki, "işi yönetmek", "emriyle durmak", "tutmasıyla durmak" türünden temsilî ifadeler, mantıksal analizde, evrensel düzene ait bütün fiziksel fonksiyonların Yaradan'ın iradesine bağlı olduğunu belirtir.

Fiziksel fonksiyonların, nihaî düzeyde, yaratma emrinin etkinliğinden kaynaklandığını birkaç örnek üzerinden inceleyelim: (1) *Gece ve gündüzün oluşması:* Bu konuda Kur'an şunları söyler: Allah, geceyi ve gündüzü (gecenin ve gündüzün uzunluğunu) takdir eder.[60] Allah, geceyi gündüze, gündüzü geceye doluyor.[61] Başka bir deyişle, geceyi gündüze, gündüzü geceye katıyor.[62] Diğer bir deyişle, geceyi gündüze

---

[55] en-Nûr 24/43-44.
[56] Âl-i İmrân 3/154; el-A'râf 7/54; Yûnus 10/3, 31; Hûd 11/123; er-Ra'd 13/2, 31; er-Rûm 30/4; es-Secde 32/5.
[57] er-Rûm 30/25, 26.
[58] el-Hacc 22/65.
[59] Fâtır 35/41.
[60] el-Müzzemmil 73/20.
[61] ez-Zümer 39/5.
[62] Lokmân 31/29-30.

örtüp bürüyor.[63] Gündüzü gecenin içinden çekip çıkarınca insanlar karanlıkta kalıyor.[64] Allah güneşi doğudan getirir.[65] Böylece her sabah gündüzü ihsan eder; sabahı açığa çıkarır.[66] Şimdi, bu ifadeler, mantıksal analizde, yerkürenin eksen ve yörünge hareketine ait fiziksel fonksiyonların, nihaî düzeyde, ilahî emrin etkinliğine bağlı olduğu anlamına gelir. Bu bakımdan, Kur'an, Allah isterse geceyi yahut gündüzü kıyamete dek sürdürebileceğini, böyle bir durumda O'ndan başka kimsenin gündüzü yahut geceyi geri getiremeyeceğini belirtir.[67] (2) *Biyosfere ait temel olaylar:* Kur'an, bu konuda, Allah'ın, rüzgarı göndererek bulutları sürüklediğini, toprakları suladığını, bitkileri canlandırıp yeri dirilttiğini belirtir.[68] Bu, mantıksal analizde, rüzgar, bulut, yağmur, bitki olaylarına ait bütün fiziksel fonksiyonların, nihaî seviyede, Yaradan'ın emrine bağlı olarak gerçekleştiği anlamına gelir. (3) *Tohumun çatlayarak filizlenmesi:* Bu konuda, Kur'an, Allah'ın, tohum ve çekirdeği çatlattığını, böylece cansızdan canlıyı çıkardığını belirtir.[69] Bu, mantıksal analizde, tohum veya çekirdeğin toprakta açılıp filizlenmesine ait fizyolojik fonksiyonların, nihaî düzeyde, ilahî emrin etkinliğine bağlı olduğu anlamına gelir. (4) *Kuşların uçması:* Kur'an, göğün bağrında kanat çırpan kuşlara nazar ettirdiğinde, onları gökte Allah'ın tuttuğunu bildirir.[70] Bu, mantıksal analizde, kanat çırparak uçmaya ait fizyolojik ve dinamik fonksiyonların, nihaî seviyede, ilahî emrin etkinliğine bağlı olduğu anlamına gelir. (5) *Gemilerin yüzmesi:* Kur'an, Allah'ın, insanlar faydalansın diye gemileri denizde yüzdürdüğünü, gemilerin O'nun emriyle yol aldığını söyler.[71] Bu, mantıksal analizde, geminin denizde yüzmesine ait fonksiyonların, nihaî düzeyde, ilahî iradeye bağlı olduğu anlamına gelir.

Denebilir ki, Kur'an, sürekli yaratılış makamında herhangi bir doğal süreçten bahsettiğinde, analitik düzeyde, söz konusu sürecin işleyişine ait fiziksel fonksiyonlara itibar etmiş olur. Başka bir deyişle, Kur'an, doğal sürecin fiziksel ifadesini dışlamak şöyle dursun, metafiziği ancak fiziğe itibarla beyan eder. Bu, Kur'an'ın doğal süreci çoğu zaman fiziksel ifade seviyesinde tasvir etmesinde görülür. Şu âyet örnek verilebilir:

---

[63] el-A'râf 7/54; er-Ra'd 13/3.
[64] Yâsîn 36/37.
[65] el-Bakara 2/258.
[66] el-En'âm 6/96.
[67] el-Kasas 28/71-72.
[68] es-Secde 32/27; Fâtır 35/9.
[69] el-En'âm 6/95.
[70] en-Nahl 16/79; el-Mülk 67/19.
[71] el-İsrâ 17/66; el-Câsiye 45/12.

> “Gökleri ve yeri hakikatle yarattı. Geceyi gündüze dolayıp örter, gündüzü geceye dolayıp örter. Güneşi ve ayı âmade kıldı. Hepsi adı konmuş bir vakte doğru akar. İşte O mutlak güçlüdür, çok bağışlayandır.”[72]

Bu ifade, gece ve gündüzün, ilahî emirle, birbiri üstüne dolanıp örtüldüğünü metafizik (olgu-ötesi) bir mâna olarak sunar; peşinden, gece ve gündüzün, güneş ve ayın, mûtat seyirlerinde akmasını fiziksel (olgusal) bir durum olarak anlatır. Oysa, dikkat edilmeli ki, “dolamak” fiili, mantıksal analizde, “akmak” fiiline eşdeğerdir; yani Yaradan’ın gece ve gündüzü birbirine dolaması ile gece ve gündüzün akması, aynı gerçekliğin iki ayrı seviyede ifadesidir. Kur’an’ın, metafizik ile fizik arasında bu dönüşümlü ifade üslubundan şunu çıkarmak mümkün: Doğal süreci sağlayan fiziksel fonksiyonlar, muhakkak, yaratma emrinin etkinliğine tercüme edilir. Buna göre, fiziksel dilde “fail” (etken) olan değerler, yani doğal faktörler, metafizik dilde “münfail” (edilgen) değerlere dönüşür. Aynı biçimde, fiziksel dilde “fiil” (eylem) dediğimiz süreçler, yani doğal olaylar, metafizik dilde “infial” (eyleniş) statüsüne iner. Tabiatın varoluşunu “tabiatın yaratılışı” ifadesine eşitleyen bir mantık durumudur bu. Yaratılış ilkesinin bu değişmez mantığı itibariyle, fiziksel fonksiyonlarla açıklanan her tabiat olayı, nihaî düzeyde, ancak ilahî iradeyle açıklanır. Örneğin, “Niçin deprem oldu?” sorusuna “levha tektoniği” uyarınca verilecek cevaplar metafizik öncesi cevaplardır; farklı metafizik görüşlere mensup insanlar için ortak değere sahip açıklamalardır.[73] Ne var ki, doğal bir olay olarak deprem, metafizik seviyede, ancak, levha tektoniğine ait jeolojik fonksiyonların nihaî mânasıyla açıklanmış olur. Yaratılış ilkesine göre, her deprem, nihaî düzeyde, örneğin, “Allah böyle takdir etmiş.” cümlesiyle açıklanır; bununla, tekvîn .

Bu aşamada yaratılış ilkesi açısından iki metafizik prensibin belirgin olduğunu söylemek mümkündür: (1) Doğal süreci ifade ederken, süreci sağlayan fonksiyonlara atıfta bulunmak fiziksel açıklama düzeyinde yeterlidir. Buna göre, fiziksel açıklama düzeyinde fizikçe tanımsız noktalar (fiziksel boşluklar) aramak ancak sıradışı doğal süreçler hakkında anlamlıdır. (2) Doğal sürecin metafizik düzeyde açıklanması ancak bütün fonksiyonların ilahî emrin etkinliğine atfedilmesiyle mümkündür. Fiziksel fonksiyonlar daima birkaç temel güç değerinde ifade edilebildiğine göre, doğal süreçte iradî olmayan istisnalar tanımlamak anlamlı değildir. Başka bir deyişle, tabiatın

---

[72] ez-Zümer 39/5.
[73] Krş. Peter Forrest, *God without the Supernatural: A Defense of Scientific Theism*, Cornell University Press, Ithaca ve Londra 1996, s. 85.

bütünü ile parçası arasında fonksiyonel bir fark olmadığına göre, tabiatın tamamı ile parçası arasında, metafizik açıklama bakımından fark yoktur. Bu iki prensip, geleneksel metafiziğe ait iki terimi iptal eder. Birincisi "müdahale" terimidir. Yaratılış ilkesine göre doğal sürecin sürekli yaratılışını "müdahale" terimiyle ifade etmek imkansızdır. Bu terim, son tahlilde, "ilahî emrin ilahî emre müdahale etmesi" gibi anlamsız bir söyleme karşılık gelir. Şu halde, "doğal sürecin ilahî müdahaleyle değişmesi" anlamında "doğa-üstücülük" söylemi, yaratılış ilkesi açısından boş bir söylemdir. Bu söyleme karşılık, yaratılış ilkesi, fiziksel fonksiyonları daima yaratma emrinin etkinliğine bağlı kabul etmekle doğal gücün birliğini anlatır. Kudret bahsinde geçtiği üzere, Kur'an, gücün mutlaka Allah'a ait olduğunu, O'nun iradesinden bağımsız güç bulunmadığını bildirir.[74] İptal edilen ikinci terim ise klasik kelâma ait "iktiran" terimidir. Bu terim, herhangi bir doğal eylemin (mesela, insanî bir davranışın) ilahî güç ile doğal gücün eşzamanlı etkisiyle ("iki kuvvetin iktiran etmesiyle") gerçekleştiğini anlatır.[75] Oysa, ilahî kudret, doğal gücü nihaî düzeyde sağlayan yegâne değerdir. Bir doğal eylemde iki ayrı kuvvet etkin bulunmuyor; aksine, bir tek kuvvetin fiziksel ve metafizik seviyelerde iki ayrı ifadesi bulunuyor; açıklayıcı fiziksel fonksiyonlar daima ilahî emrin kudret etkisiyle açıklanıyor. Bunu, fiziksel fonksiyonların ifade ettiği sebepliliğe tercüme edersek: Bütün sebepler ancak bir tek nihaî sebep (ilahî emir) ile açıklanır. Bu doğrultuda, literatürde, Yaradan, "sebeplere sebep olan" anlamında "Müsebbibü'l-esbâb" sıfatıyla anılır.[76] Bu sıfatın tercümesi, sünnî kelâmın şu kabulüdür: Sebepler nihaî seviyede hükümsüzdür; nihaî mânada müessir sadece Allah'tır.[77] Fazlurrahman (ö. 1988) bu sıfatın tefsiri makamında şunları yazar:

> Doğal sebepliliğin yanında, tabiat sürecine mâna bahşeden daha nihaî bir sebepliliği beyan eder Kur'an. Bu nihaî sebeplilik ne doğal illiyetin bir benzeri ne de ona ilavedir. Farklı bir seviyede görülüp uygun bir mânada alındığında, bu sebeplilik, tabiatın içinde çalışır veya daha doğrusu onunla özdeştir. Kur'an, doğal illiyet dilini de, ilahî yahut dinî illiyet lisanını da kullanır, fakat farklı bağlamlarda ve farklı gayelerde.[78]

"Müsebbibü'l-esbâb" sıfatı, bir bakıma, Batı Hıristiyan metafiziğinin "Aslî Sebep" kavramına denktir. Thomas Aquinas (ö. 1274) gibi teologların formüle ettiği bu kavrama göre, doğal sürece ait bütün sebepler (faktörler) ancak "ikincil sebep"

---

[74] el-Bakara 2/165; el-Kehf 18/39.
[75] Bk. Ebu Azbe, *er-Ravzatü'l-behiyye*, Haydarabad 1322, s. 30; Lâmişî, *et-Temhîd li kavâidi't-tevhîd*, Beyrut 1995, s. 101; Gaznevî, *Usûli'd-dîn*, Beyrut 1998, s. 168.
[76] Azîzüddin Nesefî, *Tasavvufta İnsan Meselesi: İnsân-ı Kâmil* (trc. Mehmet Kanar), s. 30.
[77] Paçacızâde Mehmed Rüşdî, *Hallü'l-işkâl*, İstanbul 1321, s. 6.
[78] Fazlurrahman, *Major Themes of the Qur'an*, s. 66.

statüsünde olup metafizik seviyede Yaradan'ın emrinin ifade ettiği "asıl sebep" mânasına indirgenirler; böylece, doğal düzende gözlenen sebeplilik, nihaî düzeyde, yaratma emrinin sebepliliğini ifade eder.[79]

Müslümanların tabiata ilişkin gündelik lisanının genel olarak söz konusu "doğa-üstücülük" söylemine karşıt olduğunu söylemek mümkün. Buna göre, bir müslüman, doğal süreci, olgu dilinde fiziksel fonksiyonlarla, nihaî dilde ise ilahî iradeye atıfla açıklar. Örneğin, Türkçe'de, kendiliğinden biten yabanî otlar için kullanılan "hüdayinâbit" ismi, "Allah'ın bitirdiği" anlamına gelir.[80] Bu örnek şunu anlatıyor ki, geleneksel müslüman lisanında, "yapay olmayan" anlamında "doğal" kelimesi ile "ilahî iradenin eseri" anlamında "Allah'tan" kelimesi arasında eşdeğerlik vardır. Mesela, tabiatı icabı zayıf kimse için "Allah'tan sıska" denir.[81] Aynı mantığa binaen, "Allah yapısı" sözü "tabiatta olduğu gibi" anlamına gelir.[82] Bu geleneksel mantığa göre, doğal sürecin ilahî emirle meydana geldiğine inanmak, söz konusu süreci sağlayan fiziksel fonksiyonları bilmeye bağlı değildir. Çünkü yaratılış ilkesi itibariyle tabiatta bütün iş nihaî düzeyde mutlaka Yaradan'ın iradesine nisbet edildiğinden, bir mümin, bu nisbetin keyfiyeti ne olursa olsun, her doğal işte Yaradan'ın iradesini sabit kabul eder.[83] Bunu "Müsebbibü'l-esbâb" veya "Aslî Sebep" kavramlarına göre söylersek: Her doğal faktörün nihaî düzeyde Yaradan'ın emriyle işgördüğüne inanan bir kimse için doğal fonksiyonları detaylıca bilmeye ihtiyaç yoktur. Örneğin, güneş ışığının bir ihsan olduğunu anlamak için ışığın yayılma mekaniğini, yağmurun inayet olduğunu anlamak için atmosfer dinamiğini bilmek gerekmez.[84] Bununla birlikte, önceki başlık altında belirtildiği gibi, doğal fonksiyonların ilahî emirle alâkasını anlamak, sürekli yaratılışa dair analitik nazar açısından değerlidir. Böyle bir nazarda, problem, ilahî emrin, doğal sürece nasıl hükmettiğidir. Buna doğal fonksiyonların metafiziği denebilir.

Fiziksel fonksiyonların metafiziğine, tabiat yasası biçiminde ifade edilebilen (normal şartlarda aynı fiziksel değerde açığa çıkan) "düzenli" fonksiyonların ilahî iradeye atfıyla başlayabiliriz. Analizin nirengi sorusu şudur: Düzenli fiziksel fonksiyonlar, evrensel düzenin kuruluşunda Yaradan'ın iradesiyle belirlenmiş olsa bile, tabiatın bu fonksiyonlarla sürekli yenilenmesi Yaradan'ın mutlak iradesine nasıl

---

79 John Polkinghorne, *Science and Theology: An Introduction*, s. 86.
80 *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu, "hudayinabit" md.
81 Bk. *Türk Atasözleri ve Deyimleri*, Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul 2001, I, 24.
82 *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu, "Allah yapısı" md.
83 Krş. James M'Cosh, *The Supernatural in Relation to the Natural*, Robert Carter & Brothers, New York 1862, s. 83.
84 Krş. James M'Cosh, a.g.e, s. 89.

atfedilebilir? Başka bir deyişle, düzenli fonksiyona bağlı "belirlenmişlik" ile ilahî iradeye ait "özgürlük" nasıl telif edilebilir? Bu sorunun kısa cevabı önceki bölümde geçmişti. Şöyle ki, ilahî irade mutlaka bir hikmet iradesi olduğundan, belirli fiziksel değerler, doğruca, ilkeli yaratma iradesine atfedilir. Buna göre, örneğin kütleçekim gücünün düzenli değeri, ilahî emrin kararlı bir irade etkinliği göstermesi şeklinde açıklanır. Şu halde, yaratılış ilkesine göre, düzenli fiziksel fonksiyonların özerk ve iradesiz güçler olduğunu öne süren tabiatçı varsayım yanlıştır. Örneğin, bilimsel natüralizme göre tabiat kapalı bir etkileşim sistemi olup doğa yasaları iradî olmayan (zorunlu) sabit değerlerdir.[85] Bu kabule göre düzenli doğal süreçleri Yaradan'ın işi olarak tanımlamak güçtür:

> Bilimler tarafından iyice açıklanmış bir kapalı sebeplilik bağlantısının bulunduğu, bilimlerin çalıştığı seviyede gözlenen kurallılığın kesintiye uğramadığı bir dünyada, Tanrı'nın cüzî olaylara veya olaylar düzenine hükmettiği nasıl kavranabilir?[86]

Ne var ki, bilimsel natüralizmin, tabiatı kapalı bir sistem kabul ederek doğa yasalarını zorunlu sabit değerler görmesi metafizik bir varsayım olup doğrulanması mümkün değildir. Çünkü yasa biçiminde ifade edilebilen fiziksel fonksiyonlar, ancak sınırlı gözlemlere dayanan bir kurallılığı belirtir. Bir tabiat yasasından bahsetmek, tabiatın sınırlı bir sahasında sınırlı gözlemlerle tesbit edilmiş bir kuraldan bahsetmek demektir.[87] Öyle ki, herhangi bir fonksiyonun, henüz gözleme konu olmamış istisnaî değerleri bulunabilir; tabiat yasası kabul edilen kural herhangi bir biçimde ve ölçüde bozulmuş veya bozuluyor olabilir. Bu açıdan, bir fiziksel fonksiyonun evrensel bir kural (zorunlu bir sabite) olarak tanımlanması, indirgemeci bir genelleme hatasıdır.[88] Bu genelleme hatası kısaca sınırlı olgulardan evrensel hükümler çıkarmak şeklinde tezahür eder. Bu tabiatçı çıkarım metafizik bir varsayım olarak kalır; çünkü tabiatın bütününü daima gözlem altında tutacak "evrensel gözlemler" hiçbir zaman mümkün olamaz. Bu yüzden metafizik olmayan bir "zorunlu sabite" varsayımı mümkün değildir;

---

[85] Bk. Mauro Dorato, *The Software of the Universe: An Introduction to the History and Philosophy of Laws of Nature* (İngilizce trc. Rachel Marshall), Ashgate, Burlington 2005, s. 66.
[86] Arthur Peacocke, "Emergent Realities with Causal Efficacy: Some Philosophical and Theological Applications", *God's Action in Nature's World: Essays in Honour of Robert John Russell* (nşr. Ted Peters, Nathan Hallanger), Ashgate, Vermont 2006, s. 198.
[87] Rudolph Carnap, *An Introduction to the Philosophy of Science* (nşr. Martin Gardner), Dover Publications, New York 1995, s. 3, 207.
[88] Bk. D. M. Armstrong, *What is a Law of Nature?*, Cambridge University Press, Cambridge 1983, s. 11, 17; J. R. Lucas, *Space, Time and Causality: An Essay in Natural Philosophy*, Oxford University Press, New York 1984, s. 1.

başka bir deyişle, bilimsel verilere dayalı bir "evrensel yasa" tanımı yapılamaz.[89] Bu imkansızlığa atfen, Whitehead, "Tabiat yasası yok; sadece tabiatın muvakkat âdetleri var." diye hükmeder.[90]

Yaratılış ilkesine göre, "tabiat yasası" olarak ifade edilebilen herhangi bir düzenli doğal süreç, ilahî emrin "âdet" meydana getiren etkinliğinden ibarettir. Buna göre, fiziksel fonksiyonların ifade ettiği kural, ilahî emrin kararlı etkisinden ibarettir. Bu yüzden, kelâm literatüründe, tabiat yasaları, metafizik düzeyde, "Allah'ın âdeti" (*âdetullah*) ve "Allah'ın üslubu" (*sünnetullah*) şeklinde isimlendirilir.[91] Buna göre, ilahî iradenin ilkeli etkinliği sayesinde, alışabildiğimiz bir tabiat içinde yaşama imkanı buluyoruz, doğal süreç hakkında kısmî tahminlerde bulunarak hayatı bir ölçüde planlayabiliyoruz.[92] Bununla birlikte, ilahî emrin etkinliği iradî olduğundan, zorunlu bir tabiat yasası yoktur; başka bir ifadeyle, tabiat bütünüyle açık bir sistemdir. Bu bakımdan, tabiat düzenine ait herhangi bir kuralın (mevcut âdetin) herhangi bir zamanda değişmesi muhtemeldir. Bu, Yaradan'ın "âdet hârici" veya "sıradışı" bir tabiat süreci varetmesi anlamına gelir. Buna göre, tabiatta daima "muhtemel" olan şey, bir fiziksel fonksiyonun normal değerinde ortaya çıkmamasıdır. Sebep-sonuç ilişkisi (illiyet) açısından yazarsak: Normal şartlar (sebepler) altında gerçekleşmesi beklenen bir fonksiyonun (yani sonucun) meydana gelmemesi muhtemeldir. Bunu, klasik "yanma" örneğine uygulayalım: Bir pamuk parçasını ateşe tutmamız, normal şartlar altında, pamuğun yanmasına sebeptir. Pamuğun yanması, kimya diliyle karbon bileşiklerinin oksijenle reaksiyona girerek yıkıma uğraması, yanma fonksiyonunu oluşturur. Yaratılış ilkesine göre, ateşe tuttuğumuz pamuğun, sıradışı bir olay olarak, yanmaması (oksijenin karbonla reaksiyona girmemesi) mümkündür; çünkü, ilahî irade, söz konusu reaksiyonu iptal edebilir. Bu bakımdan, metafizik açıdan, normal şartlarda ortaya çıkan herhangi bir fonksiyon zorunlu bir sonuç değil mümkün bir sonuçtur; aksi daima muhtemeldir.[93] Gazzalî bu metafiziği şu meşhur ifadelerle dile getirir:

> Tabiatta sebep ile sonuç [müsebbeb] arasında beraberlik [iktirân] zorunlu değildir. Mesela ateşe tutulan pamuğun yanmaması bizce mümkündür. [...] Çünkü [nihaî

[89] D. M. Armstrong, a.g.e, s. 3, 6.
[90] Bk. Stanley L. Jaki, *God and the Cosmologists*, s. 20.
[91] Bk. Ömer Özsoy, *Sünnetullah: Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması*, Fecr, Ankara 1999, s. 66 vd.; Osman Demir, *İlk Dönem Kelamcılarında Sebep-Sonuç İlişkisi* (Basılmamış Dok tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2006, s. 136 vd.
[92] Krş. John Polkinghorne, *Belief in God in an Age of Science*, s. 73.
[93] Krş. Bâkıllânî, *et-Temhîd*, Kahire 1947, s. 59.

mânada] iş yapan [fâil] Allah'tır; ya doğrudan yahut melek vasıtasıyla pamuğu irade üzere yakan O'dur. Felâsife [tabiatçı filozoflar] ise der ki: "Ateşin yakma tabiatı zorunlu olup [ilahî] irade ile yakıyor değil; ateşe tutulan pamuk zorunlu olarak yanar." Bizim reddettiğimiz budur.[94]

Ne var ki Gazzâlî burada durmaz; yanma olayına sebep olan ateşin "yakma" işine merci olduğunu inkâr eder:

Ateş cansız birşeydir ve yakma fiili ona ait değildir. [...] Ateşin yakma fiiline sahip olduğuna delil nedir? Biz sadece ateş ile pamuğun yanışını birlikte [mukarin] görüyoruz, hepsi bu. [...] Birlikte meydana gelmek [iktirân] sebebiyet anlamına gelmez. Birşeyin yanında varolmak [yanmanın ateşin yanında gerçekleşmesi] onunla varedilmek anlamına gelmez.[95]

Bu son alıntı, maksadı aşan bir kelâm sayılır. Birincisi, "yakmak" fiili sadece canlı bir merci hakkında kullanılmaz; herhangi bir nesnenin yakıcılığından bahsetmek anlamlıdır. İkincisi, ateşin yanma fonksiyonuna sebep olması bir olgudur; bu olguyu "birlikte meydan gelmek" türünden bir alâkaya indirgemek anlamlı değildir. Ancak, Gazzâlî'nin anlatmak istediği, ateşin pamuğu yakmasının zorunlu olmadığıdır; çünkü pamuğu ateşe tuttuğumuzda yanma fonksiyonu meydana gelmeyebilir. Doğrusu, Gazzâlî'nin maksadı aşan beyanı, klasik kelâm literatüründe "tabiat karşıtlığı" diyebileceğimiz ortak bir tavrın örneği sayılır. Bu tavır, herhangi bir olayın "tabiatı icabı" gerçekleştiğini inkâr etmek şeklinde tezahür eder. Örneğin, İmam Eşarî, birşeyin tabiatının ona ait bir "alışkanlık" (itiyad) olduğunu belirterek, herhangi birşeyin "tabiatı gereği" meydana geldiğini ileri sürmenin hata olduğunu söyler.[96] Oysa "tabiatı gereği" ifadesi herhangi bir tabiatın asla değişmez olduğu veya irade edilmediği anlamına gelmez. Buna rağmen, Eşarî, hiçbir şeyin tabiat tarafından zorunlu kılınmadığını vurgular; Allah'ın, alışıldık doğal süreçlere muhalif sıradışı durumlar yaratabileceğini belirtir; taşın düşmek yerine yukarı çıkması, ateşin soğuk olması gibi.[97] Eşarî "taş atma" olayını örnek verir; taşın, atanın fiilinden ötürü gitmediğini, aksine, Allah'ın yaratmasından ötürü gittiğini, dolayısıyla, atılan taşın gitmemesi gibi atılmamış bir taşın gitmesinin mümkün olduğunu söyler.[98] Mâtüridî mezhebinden Ebu'l-Muîn en-Nesefî de benzer şekilde, Allah'ın herhangi birşey yapmasının zorunlu

94 Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife* (nşr. Süleyman Dünya), Dârü'l-Meârif, Mısır, ts., s. 225, 226.
95 Gazzâlî, a.e, s. 226, 227.
96 İbn Fûrek, *Mücerredü makalâti'ş-Şeyh* (nşr. Daniel Gimaret), Beyrut 1987.
97 İbn Fûrek, a.e, s. 132.
98 İbn Fûrek, a.e, s. 132, 133.

olmadığını, fakat herhangi birşeyi "âdet" üzere yaratabileceğini belirtir; doğal olayların, Allah'ın yarattığı tabiat gereğince meydana geldiğini söyleyen Mutezile kelamcılarına itiraz eder.[99]

Fiziksel fonksiyonların metafiziğinde natüralizme düşmemek için "tabiatı gereği" ifadesini reddeden bu tür abartılı bir açıklamaya Batı metafiziğinde de rastlanır. Hıristiyan filozof Malebranche'ın (ö. 1715) sözcülüğünü yaptığı "ara-nedencilik" (*occasionalism*) söylemine göre, ister sebep ister sonuç olarak adlandırılsın, bütün doğal fonksiyonlar, Yaratan'ın iradesi üzere gerçekleştiğine göre, doğal faktörlere "sebep" ünvanı vermek Aristocu bir natüralizm sayılır.[100] Fiziksel fonksiyonların iradî olmayıp zorunlu olduğu kabulü, Aristo'nun sözcülüğünü yaptığı "natüralist özcülük" fikrinin sonucu durumundadır. Birinci bölümde, Aristocu natüralizmin, tabiata özerk bir öz atfetmekle doğal süreci ilahî iradeye nisbet etmediğine değinmiştik. Bu tarz bir "özerk öz" varsayımına göre, doğal öze bağlı fiziksel fonksiyonlar da özerk faktörler olup ilahî bir irade ile varolmazlar, zorunlu doğrultularda meydana gelirler.[101] Fiziksel fonksiyonları doğal özün zorunlu neticeleri olarak tanımlayan Aristocu özcülüğe "klasik özcülük" adı verilir.[102] Bu natüralist metafizik, bilimsel natüralizm içinde yenilenerek "bilimsel özcülük" adına layık bir metafiziğe uyarlanmıştır. Buna göre, fiziksel fonksiyonlar (dolayısıyla tabiat kanunları) doğal nesnelerin varoluşundan bağımsız değildir.[103] Aksine, doğal öze bağlı mizacın zorunlu sonuçlarıdır; bu açıdan bilimsel özcülük "mizaç özcülüğü" anlamına gelir.[104] Bu itibarla, doğal özün niteliği değişmediği sürece fiziksel fonksiyonların (şu halde tabiat yasalarının) değişmesi mümkün değildir.[105] Natüralist bir metafizik olarak bilimsel özcülük, fiziksel fonksiyonların ve tabiat kanunlarının asla değişmez olduğunu öngörmüyor; fakat değişmelerini doğal özün niteliğinin değişmesine bağlıyor. Buna rağmen, bilimsel özcülük, doğal özü özerk kabul ettiğinden dolayı fiziksel fonksiyonları da özerk ve iradesiz kabul eder. Bilimsel özcülüğün günümüz temsilcilerinden Brian Ellis, bu metafizik kabule dayanarak, fiziksel fonksiyonların Yaradan tarafından

[99] Nesefî, *Tebsıratü'l-edille* (nşr. Claude Salâme), Dımeşk 1993, II, 680, 681.
[100] James Collins, *God in Modern Philosophy*, s. 86.
[101] Krş. Brian Ellis, *The Philosophy of Nature: A Guide to the New Essentialism*, McGill-Queen's University Press, Ithaca 2002, s. 1.
[102] Brian Ellis, a.e, s. 9, 11.
[103] Brian Ellis, *Scientific Essentialism*, Cambridge University Press, New York 2001, s. 1.
[104] Brian Ellis, a.e, s. 111, 127.
[105] Brian Ellis, a.e, s. 6, 217, 219.

varedilmediğini varsayar.[106] Bu yüzden, Ellis, sıradışı durumların yaratılması anlamında mucizeyi mümkün görmez.[107]

Natüralist özcülüğe karşılık yaratılışçı bir özcülük tanımlanabilir. Şöyle ki, yaratılış ilkesi doğrultusunda, fiziksel fonksiyonlar doğal öze bağlı değerler biçiminde tanımlanabilir. Buna göre, doğal öz, evrensel mekânda ancak ilahî emrin etkisinde açığa çıkar; böylece fiziksel fonksiyonlar daima ve mutlaka iradî faktörler olarak varolur; tabiat kanunları ilahî iradenin kararlı tezahürünü ifade eder. Bu doğrultuda, Râgıb el-İsfehanî, Kur'an'a atıfta bulunarak, nesnelere ait tabiatı, Allah'ın nesneleri âmade kılması (teshîr etmesi) şeklinde tanımlar; bunun bir tür "hidayet" olduğunu belirtir.[108] Şimdi, "yaratılışçı özcülük" diyebileceğimiz bu tarife göre, bir doğal fonksiyonu zorunlu görmemek, doğal özün niteliğinin, ilahî emrin etkisiyle değişebileceği ihtimalini anlatır. Başka bir deyişle, yaratılışçı özcülük, "özerk doğal öz" faraziyesini reddettiğinden, fiziksel fonksiyonların zorunlu olduğu varsayımını reddeder. Doğal özün özerk olmadığı kabulü, evrensel mekanda ancak yaratıcı emrin etkinliğine bağlı olarak gerçekleştiği kabulünü ifade eder. Bu kabulün güzel bir ifadesi David Brain'in şu açıklamasıdır:

> Evrenin nihaî malzemesinin devamlılığı, varolmayı sürdürmesi olgusu, kendini açıklamıyor. Evrenin nihaî malzemesinin kendi tabiatı gereği varolmaya devam ettiğini söylemek tutarsızdır; çünkü bu tabiatın varolması veya işlemesi için malzemenin varolması gerekiyor. Bu yüzden, tabiat varoluşu öngörür. Evrenin düzen içinde devamının onun tabiatıyla açıklanabileceğini düşünmek fasit bir daire olarak kalır; çünkü bu tabiatın varolması ve işlemesi, bu icra ile eşzamanlı olması gerekir. Bundan dolayı, burada bizi ilgilendiren şey, evrenin veya nesnelerin "varolmayabilirlerdi" anlamında "mümkün" oluşları değil, "yokolabilirlerdi" anlamında "mümkün" oluşlarıdır.[109]

Yaratılışçı özcülük, İslam metafiziğinde, "mucizenin imkanı" bahsinde kendini gösterir. Mucize, Yaradan'ın, tabiatta sürdürdüğü "âdeti bozması" (*harku'l-âdet*) ile "âdete aykırı" (*hilâfu'l-âdet*) bir durum varetmesi şeklinde tanımlanır.[110] Mucizenin mümkün olması, doğal özün özerk olmayıp mutlaka ilahî emre bağlı bulunmasıyla

---

[106] Brian Ellis, a.g.e, s. 177.
[107] Brian Ellis, *The Philosophy of Nature: A Guide to the New Essentialism*, s. 2.
[108] Râğıb el-İsfehânî, *Tafsīlü'n-neş'eteyn*, Beyrut 1988, s. 106, 124.
[109] David Braine, *The Reality of Time and The Existence of God: The Project of Proving God's Existence*, Oxford University Press, New York 1988, s. 10.
[110] Krş. İbn Hazm, *el-Usûl ve'l-fürû'*, Beyrut 1984, s. 132; İsferâyînî, *et-Tebsîr*, Beyrut 1983, s. 169.

açıklanır; doğal özün değişebilir olması, fiziksel fonksiyonların zorunlu olmadığına gerekçe yapılır. Örneğin, Gazzâlî, Musa peygamberin asâsının yılana dönmesi mucizesini, bir nesneye ait doğal özün ilahî emirle başka niteliğe çevrilmesi ihtimaliyle açıklar:

> Madde herşeyi kabul eder. [Doğal süreçte] toprak bitkiye, bitki hayvana dönüşüyor. İşte mucize, Allah'ın kudretiyle, bunun daha hızlı ve birden olmasıdır. Mesela asânın ejderhaya dönüşmesi vs. böyledir. Bunda garipsenecek birşey yok.[111]

Burada savunulan yaratılışçı özcülüğe göre, mucize, doğal özün niteliğinde değişme olmaksızın fiziksel fonksiyonun değişmesiyla meydana gelmiyor; aksine, herhangi bir doğal özün sıradışı bir niteliğe dönüşmesiyle sıradışı bir fonksiyonun ortaya çıkması şeklinde meydana geliyor. Klasik terimlerle söylersek, mucize, sabit bir cevherin fevkalâde bir araza mahal olmasıyla değil, cevherin fevkalâde bir niteliğe dönüşerek sıradışı bir arazın açığa çıkmasıyla gerçekleşir. Önceki örneğe uyarlarsak: Pamuğun ateşte yanmaması, söz gelimi, ortamdaki oksijenin niteliğinin başkalaşmasıyla sağlanabilir.

Bilimsel özcülük materyalist metafiziğe ait olduğu sürece materyalizmin sorunlarını taşımak durumundadır. Bunların başında, birinci bölümde geçtiği üzere, "irade" fonksiyonunun maddî öze indirgenememesi geliyor. Doğal bir fonksiyon olarak irade, ifade ettiği hürriyet mânasıyla, maddeci özcülüğün öngördüğü zorunluluk mânasını iptal eder. Öyle ki, insanın herhangi bir iradî eylemini, bedeni oluşturan doğal öz ile açıklamak imkansızdır. Bundan dolayı, varoluşçu felsefe, tabiatçı olmasına rağmen, irade fonksiyonu bakımından, doğuştan gelen bir insanî öz bulunmadığına hükmeder.[112] Buna karşılık, yaratılış ilkesi, insan soyunun yaratılışı bahsinde gördüğümüz üzere, irade fonksiyonunu, insanın ruhanî özüne atıfla açıklar. Neticede, bilimsel özcülük, irade fonksiyonuna özcü bir tanım getiremediğinden ötürü, tabiatı, ancak insanı görmezden gelerek açıklamaya çalışır. Brian Ellis, bilimsel özcülüğü kurmaya çalıştığı kitabında, insanı konu alan disiplinlerin bilimsel özcülüğe dayanmasının mümkün olmadığını yazar.[113] Ne var ki, eğer irade fonksiyonu hayvanlarda da çeşitli derecelerde bulunuyorsa, bu defa biyolojik disiplinler de bilimsel özcülüğe elvermeyecektir. Bu yüzden, biyoloji ancak kısmen (daha çok mikrobiyolojik

---

[111] Gazzâlî, a.g.e, s. 232.
[112] Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk* (trc. Asım Bezirci), Say, İstanbul 1996, s. 61 vd.
[113] Brian Ellis, *Scientific Essentialism*, s. 170, 177.

süreçlerde) bilimsel özcülüğe göre kurulabilir.[114] Şu halde, maddeci metafiziğe dayanan bilimsel özcülüğün, doğal fonksiyonların metafiziğini kurmakta başarısız kalmaya mahkum olduğu söylenebilir. Bu başarısızlık çoğu zaman irade fonksiyonu görmezden gelinerek ve gramatik illüzyona başvurularak aşılır. Mesela, bilimsel özcülüğe göre, kâinatın, tabiat kanunları tarafından yönetildiği söylenir.[115] Burada illüzyon, birinci bölümde geçtiği üzere, "yönetmek" fiilinin anlamsızca tabiat kanununa atfedilmesidir; çünkü "kanun" yönetimin kuralıdır, mercii değil.[116] Söylemde görmezden gelinen şey ise başta insan davranışları ve eserleri olmak üzere kâinat içinde iradeyle gerçekleşen süreçlerdir.

Buraya kadar, düzenli doğal süreçlerin metafiziğini konuşmuş olduk. Şimdi ise düzensiz doğal süreçlerin metafiziğine geçelim. Şimdi, düzenli doğal süreçler ilahî emrin kararlı etkisiyle açıklandığından, tabiatın düzenli seyrine dair güçlü beklentiler ve öngörüler mümkün olur. Örneğin, ilahî emrin "âdet" oluşturması sonucunda, güneşin doğması veya batması, günün düzenli seyri boyunca güçlü bir beklenti ve öngörü oluşturur; bu yüzden gündüz ve gecenin düzenle seyretmesi için dua etmeyiz. Fakat düzensiz doğal süreçlerde durum tam tersidir. Karmaşık fonksiyonların oluşturduğu düzensiz süreçler hakkında güçlü beklentiler ve öngörüler mümkün olmaz; tabiat süreci insan nazarında belirsiz kalır. Bu yüzden, düzensiz süreçler hayatın sıradan seyrinde daima ilahî iradeye nazar ettirir; duanın esasını teşkil eder. Dolayısıyla, düzensiz süreçlerin metafiziği "dua" açısından çok önemlidir. Örneğin, yağmurun yağması, çocuğun sağlıklı doğması, kurduğumuz işin başarıyla sürmesi vb. doğal süreçler hakkında dua etmek, tabiatın sıradan seyrinde ilahî iradeye müracaat etmek anlamına gelir. Dua, ilahî iradenin âdet üzere tezahür ettiği düzenli durumlarda ancak "mucize talebi" şeklinde mümkün iken, belirsizliğin karakterize ettiği düzensiz süreçlerde ise "doğal olanı talep" şeklinde mümkündür. Şu halde, ilahî emrin etkinliği, düzenli ve düzensiz bütün doğal süreçler hakkında duayı anlamlı kılmış olur.[117]

Önceki başlık altında, doğal süreçlerin bilimsel natüralizm tarafından "zorunlu" (deterministik) tanımlandığına, bu yüzden yaratılış ilkesinin modern zamanlarda zayıfladığına değinmiştik. Bu zayıflık, doğruca, tabiat içinde duanın önemini ve anlamını zayıflatmıştır. Tabiatın zorunlu yasalar doğrultusunda seyrettiği şeklindeki

---

[114] Brian Ellis, a.e, s. 168.
[115] Mauro Dorato, *The Software of the Universe: An Introduction to the History and Philosophy of Laws of Nature* (İngilizce trc. Rachel Marshall), s. 104.
[116] Krş. Mauro Dorato, a.e, s. 104.
[117] Bk. Fahreddîn er-Râzî, *Levâmi'i'l-beyyinât*, s. 61.

natüralist kabulün dua aleyhine oluşturduğu şüphe, Nancey C. Murphy tarafından şöyle dile getirilir:

> Eğer [ilahî iradenin belirlediği] cüzî durumlar yoksa, Tanrı'yı bir olayın sebebi olarak adlandırmamız konusunda nerede haklı çıkacağız? Tanrı'nın inayetine ve hâkimiyetine inanmak için sahip olduğumuz deneysel zemin nedir? Eğer Tanrı'nın açıkça dualarımıza cevap verdiği durumlar yoksa, duanın tesirine güvenmek için deneysel kanıtımız nedir?[118]

Burada dile getirilen şüphe, ilahî iradenin hürriyetinin, tabiat yasalarının gösterdiği zorunlu doğrultularda seyreden bir tabiat içinde anlamını kaybetmesi zannıdır.[119] Bu zannın "kapalı tabiat sistemi" ve "özerk fiziksel fonksiyonlar" varsayımına dayandığını gördük. Yaratılış ilkesi ise tabiatı mutlaka açık bir sistem, doğal fonksiyonları ise iradî kabul eder; böylece doğal sürecin doğrultusunu zorunlu görmez. Bu noktadadan itibaren, tabiat sürecinde belirsizliğin metafiziğine girişerek, ilahî emrin serbest etkisini anlamaya, böylece duanın önemi ve anlamını aydınlatmaya çalışabiliriz.

Günümüz fiziğine göre tabiat sürecinde "düzensizlik" (irregularity) temel bir değerdir. Doğal süreçler çeşitli oranlarda "belirsizlik" (indeterminacy) taşır; bu yüzden, "öngörülemezlik" (unpredictability) tabiatın ortadan kaldırılamaz bir vasfıdır. Tabiat, Laplace'ın indirgemeci determinizmini geçersiz kılacak derecede karmaşıktır; düzenli olduğundan çok düzensizdir.[120] Öyle ki, düzensizlik, belirsizlik, öngörülemezlik, en temel fiziksel seviyeden başlar. Kuantum mekaniği, atomaltı fonksiyonların bir ölçüde düzensiz, belirsiz ve öngörülemez olduğu prensibine dayanır.[121] Düzensizliğin, belirsizliğin ve öngörülemezliğin daha açık boyutları ise dinamik sistemlere ait aşırı karmaşık ve kaotik süreçlerdir. Aşırı karmaşık ve kaotik süreçler, hücre metabolizmasından canlı popülasyonuna, nehirlerden denizlere, taşküredeki levha hareketlerinden atmosfer olaylarına, nihayet toplumsal hayata kadar tabiatın hemen her sahasında ve seviyesinde rastlanan olgulardır.[122] Bir doğal süreç aşırı karmaşık bir dinamiğe sahipse, düzensizlik ve belirsizlik artar; uzun vadede hiçbir matematiksel

---

[118] Nancey C. Murphy, "Does Prayer Make a Difference", *Cosmos as Creation: Theology and Science in Consonance* (nşr. Ted Peters), Abingdon Press, Nashville 1989, s. 242.
[119] Krş. Nancey C. Murphy, a.e, s. 243.
[120] Bk. Ian Stewart, *Doğanın Sayıları* (trc. Selgin Zırhlı), s. 116; Tamás Tél, Márton Gruiz, *Chaotic Dynamics: An Introduction Based on Classical Mechanics* (İngilizce trc. Katalin Kulacsy), Cambridge University Press, Cambridge 2006, s. 3.
[121] Bk. Tony Hey, Patrick Walters, *The New Quantum Universe*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, s. 21.
[122] Bk. Ian Stewart, *Does God Play Dice?: The Mathematics of Chaos*, Basil Blackwell, Oxford ve New York, 1989, s. 2.

fonksiyonla ifade edilemez, öngörülemez.[123] Örneğin, atmosfer olayları, atmosferin aşırı karmaşık dinamiğinden ötürü, kısa vadede ancak tahmin edilebilir; fakat mesela bir şehrin bir ay sonrasına ait hava durum raporu çıkarılamaz. Atmosferin bu öngörülemez dinamiği teorik olarak "kelebek etkisi" şeklinde adlandırılan boyutlara kadar varabilir; yani teoride bir kelebeğin kanat çırpması uzun vadede bir fırtınaya sebep olabilir.[124] Modern fiziğin bu tabiat tasvirine göre, karmaşık sistemlerde doğal süreç uzun vadede mutlaka belirsizliğe çöker; beklenmedik durumlar (sürprizler) kaçınılmaz olur:

> Karmaşık sistemlere dair araştırmalar ve kaos dinamiğine dair çalışmalar gösterdi ki öngörülemezlik ve sürpriz etrafımızdaki dünyanın temel özellikleridir. [...] Karmaşık sistemlerin doğasını çalıştığımızda görürüz ki belirsizlik esastır, basitçe bilgisizliğin sonucu değildir.[125]

Düzensiz doğal süreçlerin oluşturduğu belirsizlik ve öngörülemezlik, tabiatçı söylemde "şans" kavramınca karşılanır; burada "şans" önceden bilinmeyen bir durumun ortaya çıkması anlamına gelir.[126] Ne var ki bir süreci önceden bilmeyişimiz, sürecin hiçbir şekilde belirlenmemiş olduğu anlamına gelmez. David Hume, şans dediğimizde, aslında, süreci belirleyen faktörleri bilmeyişimizi kastettiğimizi, cahilliğimizi örtbas ettiğimizi belirtir.[127] Buna rağmen, materyalizm, tabiat sürecine hiçbir iradenin hükmetmediğini varsaydığından, öngörülemez sonuçları, doğal sürecin "irade edilmemiş" neticeleri olarak görür.[128] Buna karşılık, yaratılış ilkesi, tabiatın belirsizliğini ve öngörülemezliğini asla "şans" terimiyle karşılamaz; aksine, bu terimi içeriksiz görür. Öyle ki, yaratılış ilkesine göre doğal süreç mutlaka takdir edilmiş olduğundan "irade edilmemiş" bir sonuç yoktur. Ne var ki, düzenli süreçlerde takdir "âdet" üzere gerçekleşirken, düzensiz süreçlerde "serbesti" üzere etkin olur. Buradan anlaşılıyor ki "irade" kavramına olumlu veya olumsuz atıfta bulunmaksızın herhangi bir doğal süreci nihaî seviyede konuşmak mümkün değildir. Materyalist tabiatçı ilke

---

[123] Bk. Nicholas Rescher, *Complexity: A Philosophical Overview*, Transaction Publishers, New Brunswick, New Jersey, 1998, s. 45.
[124] Bk. David Ruelle, *Rastlantı ve Kaos* (trc. Deniz Yurtören), Tübitak, Ankara 2001, s. 72.
[125] Reuben R. McDaniel, Jr., Dean J. Driebe, "Uncertainty and Surprise: An Introduction", *Uncertainty and Surprise in Complex Systems: Questioning on Working with the Unexpected* (nşr. Reuben R. McDaniel, Jr., Dean J. Driebe), Springer, Heidelberg, 2005, s. 3.
[126] Bk. Stanley L. Jaki, a.g.e, s. 142.
[127] Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding* (nşr. Antony Flew), Open Court, La Salle, Illinois, 1992, s. 98.
[128] Bk. Arnold Benz, a.g.e, s. 35.

doğal süreci "irade edilmemiş" kabul ederken, yaratılış ilkesi "irade edilmiş" kabul eder.[129]

Yaratılış ilkesi doğal süreci mutlaka "irade edilmiş" kabul ettiğinden, daha önce geçtiği üzere, tabiatı mutlak açık bir sistem görür. Buna göre, tabiatın açık sistemi, doğal sürecin belirsizliği cinsinden ifade edilebilir. Bu öncelikle insandaki irade fonksiyonu üzerinden yapılabilir. Şimdi, tabiatın kapalı bir sistem olmadığının en basit ispatı "irade" fonksiyonudur. Doğal sürecin esas bir bileşeni olarak "irade" doğal süreçte hiçbir mekanik tanımın kapatamayacağı bir açıklık meydana getirir.[130] Karl R. Popper (ö. 1994) dünyanın fiziğin dünyasından ibaret olmadığını, insanı içeren dünyanın aynı zamanda psikolojinin dünyası olduğunu, bu bakımdan, insanın yaşadığı tabiatın muhakkak "açık kâinat" olduğunu yazar.[131] Oysa, irade fonksiyonu, sadece insana münhasır bir fonksiyon değildir. Daha önce geçtiği üzere, hayvan türlerinde, çeşitli seviyelerde bilinçten ve dolayısıyla irade fonksiyonundan bahsetmek mümkündür. Şu halde, doğal varlıkların taşıdığı iradeyi misal tutarak, ilahî iradenin, bütün bir doğal süreci "açık" kıldığını anlayabiliriz. Buna göre, ilahî irade ile doğal süreç arasındaki alâka, insanda "irade" ile "davranış" arasındaki alâkaya teşbihen anlaşılabilir: Davranışlarımız irade fonksiyonu bakımından nasıl öngörülemez bir açıklık ifade ediyorsa, tabiat süreci de ilahî irade itibariyle öngörülemez bir açıklık ifade eder.[132]

Doğal sürecin belirsizliğini ilahî irade açısından yorumlayan tabiat teolojisine göre, ilahî irade, doğal sürecin belirsizliğini kendine perde yapmakta, böylece fiziksel olarak tespit edilemez bir biçimde doğal süreci takdir etmektedir.[133] Örneğin, kuantum seviyesindeki belirsizlik, tabiatın temel düzeyinin, ilahî iradenin serbestliğine bağlı olarak, sürekli sürprizlere açık olması şeklinde yorumlanabilir.[134] Robert John Russell, kuantum belirsizliğinin, ilahî emrin etkinliğini ispat etmediğini, fakat ilahî yaratıcılığa inanan bir kimse nazarında emrin en temel tabiat seviyesinde etkin oluşuna dair izah

---

[129] Krş. Emile Boutroux, *Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında* (trc. Ziya Ülken), Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul 1998, s. 149.
[130] Bk. Karl R. Popper, *The Open Universe: An Argument for Indeterminism* (nşr. W. W. Bartley, III), Rowman ve Littlefield, Totowa, New Jersey, 1982, s. 78, 122.
[131] Karl R. Popper, a.e, s. 114, 129.
[132] Bk. Arthur Peacocke, *Creation and the World of Science*, s. 134.
[133] Bk. John Polkinghorne, *Science and Theology: An Introduction*, s. 89.
[134] John Polkinghorne, a.e, s. 32, 33.

edici bir karine sağlayabileceğini söyler.[135] Buna göre, ilahî iradenin kuantum seviyesinde belirlediği herhangi bir durum, kuantum belirsizlik yasasına daima uygun düştüğünden, fiziksel olarak tesbit edilemez fakat metafizik olarak kabul edilebilir.[136] Robert John Russell, bu yorumda, ilahî iradenin "müdahaleci" olarak tanımlanmadığını hatırlatır.[137] Bu yorumu biyolojik süreçlere uygulayan yazara göre, kuantum seviyesinde yaratılan etkilerin mikroskobik değişimlere yolaçması mümkünse eğer, mutasyonel varyasyonun ilahî bir takdir olarak nasıl gerçekleştiğine dair muhtemel bir açıklama elde etmiş oluruz.[138] Arthur Peacocke, şans dediğimiz ihtimallerin, nihaî mânada, ilahî iradeye ait serbest yaratma bölgeleri olarak düşünülebileceğini belirtir.[139] Peacocke, bu doğrultuda, Tanrı'nın yaratma etkinliğinin, belirleyici bir bilgi girdisine benzetilebileceğini yazar.[140] Bu, yazara göre, insan zihninin beden üzerindeki etkinliğine teşbih edilebilir; bu teşbihe nazaran Tanrı tabiatın zihni veya ruhu makamında düşünülebilir.[141] Ne var ki bu son teşbih Peacocke'un panenteist metafiziğine göredir.[142] Panenteist spekülasyon bir tarafa, söz konusu "bilgi girdisi" yorumu, yaratılış ilkesine göre anlamlı sayılabilir. Bu doğrultuda, John Polkinghorne, doğal süreci belirleyen bilgi girdisinin Yaradan'ın iradî emrine atfedilebileceğini, bu atfın da insanın iradî eylemine teşbihen anlaşılabileceğini söyler.[143] Polkinghorne bütün bu teolojik yorumları şöyle özetler:

> İman, ilahî elin işbaşında olduğunu sezebilir; fakat bunun böyle olduğunu ayırd ederek göstermek mümkün olmaz. Bu mânada, [ilahî irade ile doğal süreç arasındaki] sebeplilik bağı örtüktür, sarih değil.[144]

Bu teolojik yaklaşımın yaratılış ilkesi açısından tamamen elverişli olduğunu söylemek mümkün değil. Bir defa, belirsizlik, tabiatı açık bir sistem olarak tasvir etse bile, belirsizliğin ifade ettiği açıklık, yaratılış ilkesinde tarif edilen "mutlak" derecede

---

135 John Polkinghorne, "Quantum Theology", *God's Action in Nature's World: Essays in Honour of Robert John Russell* (nşr. Ted Peters, Nathan Hallanger), Ashgate, Vermont 2006, s. 140.
136 Ian G. Barbour, "Indeterminacy, Holism and God's Action", *God's Action in Nature's World: Essays in Honour of Robert John Russell* (nşr. Ted Peters, Nathan Hallanger), Ashgate, Vermont 2006, s. 44.
137 Robert John Russell, "Special Providence and Genetic Mutation: A New Defense of Theistic Evolution", *Perspective on an Evolving Creation* (nşr. Keith B. Miller), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan 2003, s. 337.
138 Robert John Russell, a.e, s. 338, 357.
139 Ian G. Barbour, *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues*, s. 101.
140 Arthur Peacocke, *Theology for a Scientific Age*, s. 164.
141 Arthur Peacocke, a.e, s. 164.
142 Bk. Arthur Peacocke, *Creation and the World of Science*, s. 204.
143 John Polkinghorne, *Belief in God in an Age of Science*, s. 72.
144 John Polkinghorne, a.e, s. 72.

değildir. Bu yüzden, Willem B. Drees, söz konusu teolojik yaklaşımın özel bir yanı bulunmadığını, metafizik açıdan çekici olmadığını söyler.[145] Buna karşılık, John Polkinghorne, bu teolojik yaklaşımın, yetersizliğine rağmen, en azından, yaratılış ilkesinin bilimsel natüralizm tarafından mahkum edilemez olduğunu gösterdiğini savunur.[146] Başka bir deyişle, bu teolojik yaklaşım şunu anlatıyor ki, ilahî iradenin etkinliğinin mufassal bir anlatımını vermek bilgimizin ötesine düşse bile, fiziksel dünya, ilahî iradenin dualarımızı anlamlı ve değerli kılan etkinliğini dışlayacak bir yapıda değildir.[147] Polkinghorne'a göre, ilahî iradenin etkinliğine dair teolojik açıklamanın yetersizliği normaldir; çünkü, kendi etkinliğimize ait fizyolojik süreci anlamaktan aciz olduğumuz bir durumda Tanrı'nın etkinliğine ait süreci tamamıyla anlamayı bekleyemeyiz.[148] Bu bakımdan, Polkinghorne, ilahî irade ile doğal süreç arasındaki sebeplilik bağına ait nihaî bir sorgulamanın reddedilmesi gerektiğini, ilahî etkinliğin sırrına vakıf olmanın insan gücünü aştığını söyler.[149] Bu doğrultuda, Vernon White, bir kuşun ölümünün bile ilahî iradeden bağımsız olmadığını konu edindiği kitabında şunları yazar:

> Her ne kadar bütün mümkün çabalar ilahî etkinlik gerçeğini kavrayıp aydınlatmaya yönelik olsa da, ilahî meşîetin sebepliliğine ait kesin usûl, çoğu bakımdan, tartışma sahasının dışında kalacaktır. Bunun nedeni basitçe şudur: İlahî meşîetin sebeplilik usûlünü veya "mekaniğini" mâkul biçimde tartışmanın prensipte imkansız olduğunu sanıyorum.[150]

Söz konusu teolojik yaklaşımın temel sorunu, bizce, natüralist metafiziğin "özerk fiziksel fonksiyonlar" varsayımını kısmen de olsa kabul etmesidir. Bunun göstergesi, yukarıda işaret ettiğimiz gibi, ilahî emrin etkinliğinin, fiziksel yasalardan arta kalan boşluğa sığdırılmasıdır. Bu açıdan söz konusu yaklaşımın "doğa-üstücülük" içerdiği söylenebilir. Newtoncu doğa-üstücülükten farkı, ilahî etkinliği ispat etmeye çalışmaması, bilimsel olarak tespit edilemez olduğunu iddia etmesidir. Son tahlilde, yeni tabiat teolojisinin "Boşlukların Tanrısı" kavramını kısmen ima ettiği söylenebilir. Bu, bizce, natüralist metafiziğe ait "özerk doğal öz" faraziyesinin dinî metafiziği hâlâ baskılamaya devam etmesi anlamına geliyor. Bu teolojiyi inceleyen çalışmasında,

---

145 Willem B. Drees, *Religion, Science and Naturalism*, Cambridge University Press, New York 1996, s. 100.
146 John Polkinghorne, *Belief in God in an Age of Science*, s. 75.
147 John Polkinghorne, *Science and Providence: God's Interaction with the World*, s. 44.
148 John Polkinghorne, *Belief in God in an Age of Science*, s. 74.
149 John Polkinghorne, a.e, s. 58.
150 Vernon White, *The Fall of a Sparrow: A Concept of Special Divine Action*, The Paternoster Press, Exeter 1985, s. 96.

Taede A. Smedes, ilahî etkinlik hakkındaki sorunun bilimci dünya görüşünden (bilimsel natüralizmden) kaynaklandığını hatırlatır.[151] Smedes'e göre, yaratılış ilkesini esas alan bir teoloji, önce natüralist metafiziği reddetmeli, dinî inancı referans alarak kelâma başlamalıdır.[152] Bunun için, öncelikle, ilahî iradeye ait sebepliliğin bilimsel "sebep" kavramından bağımsız olduğu görülmelidir.[153] Başka bir deyişle, ilahî etkinliği bilimsel teoriler uyarınca ifade etmeye çalışmanın kategori hatası olduğu farkedilmelidir.[154] Smedes, söz konusu kategori hatasını bertaraf etmenin yolunu şöyle özetler:

> İlahî etkinlik müdahaleciliği zorunlu kılmıyor. Çünkü müdahalecilik doğal düzen ile Tanrı'nın etkinliği arasında bir rekabet bulunduğu görüşünü varsayar. [...] Ciddî bir felsefî duruş alınırsa, ilahî etkinlik bilim için ciddî bir sorun görülemez; çünkü, mantıkça mümkün ki, Tanrı, doğal [sebepliliğe ait] düzeni kırmadığı halde onu atlatacak bir biçimde etkin olur. Yani, Tanrı'nın evrende etkin olması hakkında (fizikçe mümkün) bir usul kavrayamasak bile, Tanrı'nın, fiziksel veya bilimsel açıdan umulmadık yollarla etkin olması mantıkça mümkündür.[155]

Netice olarak, fiziksel fonksiyonların metafiziği hakkında şunu söyleyebiliriz: Tabiat sürecinde etkin bulunan bütün fonksiyonlar nihaî seviyede ilahî emrin etkinliğine atfedildiğinde, düzenli veya düzensiz bütün doğal süreçler Yaradan'ın iradesine atfedilmiş olur. Bu bakımdan, belirsizliğin miktarı, ilahî iradenin etkinliğine sınır tanımlıyor değil; sadece, tabiatın alışıldık seyri içinde Yaradan'dan neler bekleneceğini, dolayısıyla hayatın normal seyrinde O'ndan neler isteneceğini tâyin ediyor. Bu metafiziğe göre, ilahî emrin etkinliğini ifade etmek için doğa yasaları arasında boşluklar aramaya gerek yoktur; çünkü "boşluk" tabiatın gerçekleştiği bütün bir evrensel mekândır. Başka bir deyişle, tabiat fiziksel seviyede ne kadar "açık" tasvir edilirse edilsin, metafizik seviyede daima ve mutlaka ilahî iradeye açılır. Emile Boutroux, tabiatın, fiziksel düzeyde korunum ilkesince ifade edildiğinde bile metafizik seviyede Yaradan'ın iradesine bağlı bulunduğunu şöyle dile getirir:

> Her olgu yalnız korunum prensibinden çıkmış olmuyor, aynı zamanda ve daha önce bir yaratılış prensibinden doğuyor. O halde pozitif bilimler işlerini bitirdiklerinde varlık

---

[151] Taede A. Smedes, *Chaos, Complexity, and God: Divine Action and Scientism*, Peeters, Leuven, Paris, Dudley, 2004, s. 1.
[152] Taede A. Smedes, a.e, s. 211.
[153] Taede A. Smedes, a.e, s. 179, 180.
[154] Taede A. Smedes, a.e, s. 180.
[155] Taede A. Smedes, a.e, s. 184.

esasından tarif edilmiş değil, sadece doğası ve devamlı kanunlarıyla tarif edilmiş olacaktır. Geriye, onu asıl yaratıcı kaynağında tanımak kalıyor.[156]

Müdahale kavramıyla birlikte her türlü doğa-üstücülüğü reddeden bu metafizik, kısaca, doğal fonksiyonları mutlaka "iradeye bağlı" kabul ederek, materyalist natüralizme ait "iradesiz, zorunlu, özerk" fonksiyon faraziyesini tamamen reddeder. Bahsimizi, karşıt iki metafiziği karşılaştıran bir düşünce deneyi kurgulayarak kapatalım:

Bir *t* ânında "özdeş" üç paralel nehir düşünüyoruz. Üç genç (A, B, C) nehirlerin üzerindeki koprülerden sarkmış, *t* ânında, birbirine özdeş üç saman çöpünü (S_1 , S_2 , S_3) aynı noktalara, aynı fiziksel değerler (denk momentumlar vs.) üzere bırakıyorlar; yalnız C bırakırken birşey mırıldanıyor. Ardından gözlüyoruz ki bir dakika sonra S_1 ve S_2 farklı iki noktadan (p ve q) geçerken S_3 tıpkı S_1 gibi p noktasından geçiyor. Bunun üzerine C gülümsüyor: "Samanım A'nınkiyle aynı noktadan geçsin diye dua etmiştim; işte kabul oldu!" Yamaçta oturmuş deneyi seyreden Einstein, determinist bir natüralist olarak, rahatsızlık duyuyor: "Bütün samanların aynı noktadan geçmesi gerekiyordu; ya hatalı gözlemde bulunduk yahut B samanıyla oynamış olmalı!" Çimenlere uzanmış Heisenberg, indeterminist bir natüralist olarak, başını sallıyor: "İki samanın da aynı noktadan geçmesi ilginç; bu tabiattan herşey beklenir!" Karşı yamaçta oturan Polkinghorne, nisbî natüralizme örnek oluşturacak bir teolojik yorum yapıyor: "Tanrı, muhtemelen, S_1 ve S_2'ye karışmayıp doğal seyirlerine bıraktı; fakat S_3'ün seyrini C'nin duası üzere belirledi." Yamacın yukarısında oturmuş Kur'an okumakla meşgul Gazzâlî ise şöyle hükmediyor: "Üç saman da ilahî iradenin takdir ettiği doğal seyirlerde yol aldı; imanından ötürü C'yi tebrik ederim."

3. Doğal Çevrenin Yaratılması

Doğal çevreden kastımız, insanı kuşatıp barındıran tabiat sahasıdır. Çevre içinde insan ferdinin yaratılmasını bir sonraki bahse bırakarak burada insanı çevreleyen doğal ortamın sürekli yenilenerek yaratılmasını ele alacağız. Esasen, ne insanın varoluşunu çevresinden ne de çevrenin varoluşunu insandan bağımsız konuşmak mümkündür; çünkü her iki varoluş da birbirine katılarak birbirine dahil olur. Buna uygun olarak, Kur'an, insanın varoluşunu ancak çevrenin varoluşu bağlamında anlatmakta, hem çevrelenmiş insanın hem de insanı saran çevrenin, bütünüyle, ilahî emrin hükmüne

[156] Emile Boutroux, a.g.e, s. 148.

bağlı kaldığını beyan etmektedir. Kur'an, çevrenin varoluşunu bütün ayrıntısıyla ilahî emrin etkinliğine nisbet ederek, doğallığın oluşturacağı gaflete karşı insanı uyarır; tabiatta nihaî hükmün ancak Yaradan'a ait olduğunu hatırlatarak, çevre içinde kaybolmaksızın herşeyin mutlak sahibine yönelmeyi salık verir:

> "De ki: Allah size bir kötülük istese veya bir rahmet istese, sizi O'ndan kim sakındıracak? Kendilerine Allah'tan başka ne bir dost ne bir yardımcı bulamazlar."[157]

> "Doğunun ve batının Rabbidir; O'ndan başka tanrı yoktur. O'nu vekil edin."[158]

Bu genel beyan doğrultusunda Kur'an çevrenin daima yenilenerek yaratılmasına dair mufassal anlatımlar sunar. Bunlar arasında, doğal çevrenin çok değişken ve hayatî sahası olarak havanın sürekli yenilenen şartlarıyla daimî bir yaratılışa sahne olduğu sıklıkla vurgulanır:

> "Allah rüzgarları gönderendir. Onlar da bulutları kaldırır. Allah onları nasıl isterse öyle yayar ve yığar; sen de yağmurun onun arasından çıktığını görürsün. Onu kullarından istediğine yağdırdığı zaman nasıl da sevinirler."[159]

Kur'an, hava şartlarının yaratılışına dair şunları beyan eder: Allah, yağmuru semadan bir ölçüyle yağdırır; onunla ölü yurtları yeşertir.[160] İçilen saf suya bakılsa: Onu buluttan indiren insan değil, Yaradan'dır; isterse onu acılaştırır; şu halde O'na şükredilmeli.[161] Allah yağmuru indirir, yağmurdan ümit kesilmişken; böylece rahmetini yayar.[162] Rüzgarları, rahmetinin yani yağmurun önünde müjde diye gönderir; rüzgarlar ağır bulutlar yüklenir de Allah bulutları cansız bir memlekete sürer, bulutlardan su indirir, o suyla nice ürünler çıkarır; tıpkı ölüleri topraktan çıkaracağı gibi.[163] Allah insanlara hem bir korku hem bir ümit olarak şimşeği gösterir; ağır bulutlar inşa eder; gök gürültüsü O'nu övgüyle yüceltir; yıldırımları gönderir de istediğini onunla çarpar.[164] Allah isterse rüzgarı dindirir de koca yelkenli gemiler deniz üstünde kalakalır; isterse, kabahatlerinden ötürü onları fırtınayla batırır, çoğunu ise bağışlar.[165] O'nun iradesine

---

[157] el-Ahzâb 33/17.
[158] el-Müzzemmil 73/9.
[159] er-Rûm 30/48.
[160] ez-Zuhruf 43/11.
[161] el-Vâkıa 56/68-70.
[162] eş-Şûrâ 42/28.
[163] el-A'râf 7/57; Fâtır 35/9.
[164] er-Ra'd 13/12-13.
[165] eş-Şûrâ 42/32-34.

müracaat etmeyenlerin ürünlerini isterse bir âfet ile vurur.[166] Hava şartlarını bozar da istediği kimselerin işlerini akim bırakır.[167]

Kur'an, doğal çevrenin canlı unsurlarının sürekli yenilenen varoluşlarını da ilahî emrin etkinliğine nisbet ederek anlatır. Bu meyanda Kur'an şunları belirtir: Allah gökten indirdiği suyu menbalara ulaştırır, sonra onunla, insanların ve hayvanların yediği, renk renk ürünler çıkarır.[168] Toprağa verdiği suyla, insanlar için, ekin, zeytin, hurma, üzüm gibi her tür üründen bitirir.[169] Meyveler ancak O'nun bilgisiyle tomurcuğundan çıkar; bir dişinin gebe kalması ve doğurması ancak O'nun bilgisiyledir.[170] Bitki O'nun izniyle çıkıp filizlenir; Rabbinin izniyle meyve verir.[171] İnsanların tarımını yaptığı ürünleri O çıkarıp bitirir.[172] O kadar ki, Allah, tohumu ve çekirdeği çatlatandır; böylece cansızdan canlıyı çıkarır, canlıdan cansızı.[173] Allah, toprak ürünlerini, yeyiş ve tat bakımından farklı değerlerde yaratır.[174] İnsanların yakıp ısındığı ağacı O varedip büyütür.[175] İnsanlara hayvanlardan süt ve meyvelerden şıra içirir.[176] O insanlara gökten rızık indirir, yerden rızık çıkarır.[177] Allah yerde rızkı ancak belli ölçüde vareder; kullarını bilir ve görür.[178] Allah, her bir canlıyı hükmü altında tutar; herşeyin üstünde gözeticidir.[179] Balıkların denizdeki, kuşların gökteki seyrine hükmeder.[180]

Bu beyanlar, bütün bileşenleriyle doğal çevrenin sürekli varoluşunu ifade eden istikrarın ilahî emirle sağlandığını bildirmektedir. Buna göre, istikrarlı bir tabiatta yaşamak, Yaradan'ın insana ihsanıdır. Kur'an, doğal çevrenin istikrarının zorunlu olmadığını, Allah'ın iradesine bağlı olarak herhangi bir şekilde bozulmasının muhtemel bulunduğunu bildirir. Kur'an, tabiatçı algının örttüğü bu ihtimali hatırlatır; insana, doğal çevrenin sağlayıcısı Yaradan'a yönelmeyi salık verir. Örnek bir âyet şöyledir:

---

166 el-Kalem 68/18-19.
167 el-Ahzâb 33/9.
168 ez-Zümer 39/21; es-Secde 32/27.
169 en-Nahl 16/11.
170 Fussilet 41/47.
171 el-A'râf 7/58; İbrâhîm 14/25.
172 el-Vâkıa 56/63-64.
173 el-En'âm 6/95.
174 er-Ra'd 13/4.
175 el-Vâkıa 56/71-72.
176 en-Nahl 16/66-67.
177 el-Bakara 2/267; al-A'râf 7/32; el-Mü'min 40/13.
178 eş-Şûrâ 42/27.
179 Hûd 11/56, 57.
180 el-A'râf 7/163; el-Fîl 105/3-4.

> "Kötü işleri planlayanlar, Allah'ın onları yerin dibine geçirmeyeceğinden veya hiç farketmedikleri yerden azabın gelmeyeceğinden eminler mi?"[181]

Burada geçen "emin olmak" doğal istikrara güvenip tabiatı sağlayan ilahî iradeyi unutmak durumudur ki, Kur'an'ın vurgulu ikazlarına konu olur.[182] Kur'an açıkça şunu ilan eder: Allah, yukarıdan veya aşağıdan azap göndermeye kadirdir.[183] Doğal çevrenin güven duyulan istikrarının bozulması için herşeyi yıkıp geçen bir rüzgar göndermesi yeterlidir.[184] Bu, Yaradan'ın, doğal bir âfet varetmesi anlamına gelir.[185]

Kur'an'ın ikaz ettiği "doğal istikrara güvenmek" yanlışı, birinci bölümde değindiğimiz üzere, pratik natüralizmin en belirgin tezahürüdür. Bu metafizik dalgınlık eğer teorik natüralizme eklenirse bu defa yaratılış ilkesine muhalif bir inanç oluşur. Bu natüralist inanç, doğal çevrenin varoluşunda "şans" denen gerçek bir faktör kabul eder. Charles Sanders Pierce (ö. 1914) bu natüralist inancı "şansçılık" (*tychism*) şeklinde adlandırır.[186] Bu metafizik kabulün bir örneğini filozof Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî (ö.547/1152) dile getirir. Filozofa göre, doğal çevre, sınırsız cüzî bileşenleriyle, şans üzere varolur; mesela yolda yürüyen bir kimsenin bir akrep tarafından sokulması ancak tesadüf ile açıklanabilecek bir durumdur.[187] Yaratılış ilkesi ise natüralist şansçılığı batıl sayarak doğal çevreye ait her türlü durumun varoluşunu ilahî iradeye nisbet eder. Buna göre, doğal çevrenin, özerkliği bulunmayan doğal fonksiyonlarla sağlanıyor olması, doğal çevrenin bütünüyle irade ediliyor olduğunu, böylece yaratılıyor olduğunu anlatır. Başka bir deyişle, doğal fonksiyonların yaratılıyor olması, doğal çevrenin bütünüyle yaratılıyor olduğunu ispat eder. Bu bakımdan, yaratılış ilkesine göre, insan ferdi için mâkul ve makbul olan, doğal istikrara değil, söz konusu istikrarı ihsan eden Yaradan'a güvenmektir; çünkü doğal çevrenin varoluşuna ait iyi veya kötü bütün durumlar Allah'ın emriyle gerçekleşir.

Birinci bölümde değindiğimiz üzere, yaratılış ilkesine uygun olarak, "inşâallah" (Allah isterse) ve "mâşâallah" (Allah böyle istemiş) gibi iman sözleri, doğal çevrede meydana gelen herşeyi ilahî iradeye nisbetle anlayıp değerlendirmeyi ifade eder. Bir bölgeye kuraklığın düşmesi, mevsim normallerinin üstünde veya altında yağmur yağması, bir araziyi çekirge sürüsünün istila etmesi, virütik bir hastalığın ortaya

---

[181] en-Nahl 16/45.
[182] Yûsuf 12/107; el-İsrâ 17/68; el-Mülk 67/17.
[183] el-En'âm 6/64, 65.
[184] el-Ahkaf 46/24, 25.
[185] Fazlurrahman, *Major Themes of the Qur'an*, s. 70.
[186] S. Morris Eames, *Pragmatic Naturalism: An Introduction*, s. 6.
[187] Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, *el-Kitâbü'l-Mu'teber fi'l-hikme*, İsfehan 1415, III, 187-188.

çıkması veya yayılması, koyun sürüsüne kurdun saldırması, arı yuvasında veya deniz dibinde larvaların olgunlaşması, bir kayığın fırtınaya yakalanması, batması veya kurtulması, bir şehrin depremle sarsılması, bir sahilin dalgalar altında kalması, meteorların dünyanın uzağından geçmesi veya dünyaya düşmesi... gibi bütün doğal durumlar hakkında yaratılış ilkesi aynı nihaî değerlendirmeye elverir. Buna göre, bütün bu olaylar, doğal çevrenin varoluşunu sağlayan doğal fonksiyonların yaratılması itibariyle, ilahî emrin etkinliğince meydana gelmektedir. Bu bakımdan, doğal çevre içinde olayların geleceğe dönük belirsizliği, Yaradan'a duyulan güvenle aşılır. Şöyle ki, ilahî iradeye duyulan güven, birinci adımda, O'nun merhametli takdirine itimadı ifade eder, ikinci adımda ise itimad içinde dua etmeyi anlamlı kılar. Bu açıdan, dua etmek, insanın, doğal çevrenin yaratılışına ait bir irade beyanıdır. İnsan, gücünün yettiği sahalarda doğal çevrenin varoluşunu irade ettiği gibi, gücünü aşan durumlarda duasıyla ilahî iradeye müracaat eder ve doğal çevrenin yaratılışındaki belirsizlik içinde matlup bir durumun takdirini talep eder. Bu talepte insan bütün doğal fonksiyonların ilahî emrin etkinliğine bağlı olduğunu bilir. Yaradan, düzenli doğal süreçlerle doğal çevrenin istikrarını sağladığı gibi, belirsizlik perdesi altında yarattığı özel süreçlerle kullarına inayet eder, dualarına cevap verir. Bu özel süreçler, "mucize" adı verilen çok sıradışı durumların yaratılmasına kadar varabilir.

Kur'an'ın beyanına göre, doğal çevrenin geleceğine dair en büyük takdir, Allah'ın, dünyayı muayyen bir tarihte yıkıp tahrip edeceği, ardından yeni bir doğal çevre olarak âhireti yaratacağıdır. Bu büyük değişim Kur'an lisanında "kıyamet" olarak anılır.[188] Kıyamet, dünyanın yıkılmasından yeni bir dünyanın yaratılmasına, ölülerin yeniden diriltilmesinden hesaba çekilmesine kadar geniş ve köklü bir dönüşümü ifade eder.[189] Kur'an, kıyametin doğallığını, onu ilk yaratılışa kıyas ederek anlatır; ilahî kudretin mutlaklığı açısından ikisi arasında fark bulunmadığını hatırlatır:

> "Görmediler mi ki gökleri ve yeri yaratan Allah insanların mislini yaratmaya kadirdir? Onlara, kuşku olmayan bir son belirledi. Fakat zalimler sırf inkârdan dönmediler."[190]

> "O'nun işaretlerinden biri de, gökleri, yeri ve ikisinde yaydığı canlıları yaratmasıdır. İstediği zaman onları bir araya toplamaya gücü yeter."[191]

---

188 el-Bakara 2/113; Âl-i İmrân 3/77; en-Nisâ 4/87; el-İsrâ 17/58; el-Mü'minûn 23/16; el-Kasas 28/42; ez-Zümer 39/67; el-Câsiye 45/26; el-Kıyâme 75/6.
189 Bk. Bekir Topaloğlu, "Kıyamet", *DİA*, Ankara 2002, XXV, 517.
190 el-İsrâ 17/99.
191 eş-Şûrâ 42/29.

Doğal çevrenin varoluşunu "şansın egemen olduğu" öngörülemez süreçler içinde tanımlayan natüralizm ise doğal çevrenin geleceğine ait belirsizliği kurgularla aşmaya çalışır. Bunlar arasında doğal çevrenin âkıbetine ilişkin senaryolar meşhurdur. Bilimsel veriler kullanılarak üretilen senaryolara göre, örneğin, kâinatın kaderi bir tek faktöre, enerji-kütle yoğunluğuna bağlı kalır.[192] Benzer şekilde, güneşin daha ne kadar gökte ışıldayacağı, enerji-kütle miktarına bağlı olarak tahmin edilir.[193] Natüralist kabule göre, doğal çevrenin geleceğine dair kesin bir hikmet şudur: Ne olacağı ancak belirdiğinde belirlenmiş olur.[194] Buna karşılık, yaratılış ilkesi, ilahî irade itibariyle, doğal çevrenin geleceğinin şimdiden bilinmesinin mümkün olduğunu belirtir. Bu doğrultuda, Kur'an, dünyanın ve insanlığın geleceğini uzun vâdede açıklar; âhiret dönüşümünü beyan eder. Bu beyan, hem doğal çevrenin geleceğine ilişkin kurguları mahkum eder, hem de güzel bir doğal çevre idealiyle yaşayan insan ferdine "cennet" müjdesini verir.

4. İnsan Ferdinin Yaratılması

İnsan ferdinin yaratılmasından kastımız, her bir insanın, daha önce dünyada olmadığı halde, annesinin rahminde varedilmesidir; başka bir deyişle, her bir insanın, kendinden önce yaratılmış bir doğal çevrede yaratılarak hayata mazhar kılınmasıdır. Bu, herşeyden önce, insan ferdinin, varoluşunu, doğal çevreye (bu arada anne babasına) değil, çevrenin varoluşuna ait bütün doğal fonksiyonlara hükmeden Yaradan'ına borçlanması anlamına gelir. Bu varoluş borcundan ötürüdür ki insan ferdi en güçlü bağını Yaradan ile arasında kurar. Bu mâna itibariyle Kur'an insan ferdinin yaratılmasına muazzam bir vurgu ayırır; insan ferdine, doğal çevre içinde lütufkâr bir yaratılışla hayata mazhar kılındığını hatırlatır; iman ve şükürle mukabele etmesini emreder:

> "Allah sizi annelerinizin karnından çıkardı, birşey bilmiyordunuz; size duyma, gözler ve yürekler varetti; belki şükredersiniz."[195]

---

[192] Bk. Eric Chaisson, *Epic of Evolution: Seven Ages of the Cosmos*, s. 438.
[193] Bk. Arnold Benz, *The Future of the Universe*, s. 141.
[194] Bk. Arnold Benz, a.e, s. 129.
[195] en-Nahl 16/78.

> "Sizi, annelerinizin karnında, üç türlü karanlık içinde, yaratış ardına yaratış üzere varediyor. Budur Rabbiniz Allah; O'nundur mülk; O'ndan başka tanrı yoktur. Şimdi haktan nasıl çevriliyorsunuz?"[196]

> "Ey insan, seni cömert Rabbine karşı aldatan ne; ki seni yarattı, düzeltti, ölçülü kıldı, istediği biçimde oluşturdu."[197]

Kur'an, insanın herşeyden önce anlaması gereken bu varoluş lütfunu ayrıntılı bir anlatımla açar: İnsan ferdi yokken yaratıldı.[198] İnsan görmüyor mu, Allah onu bir ersuyundan yarattı.[199] Göz önündeki bir damla sıvıdan, gören ve duyan bir insan ferdi yaratan, insanın kendisi değil, onun Rabbi'dir.[200] Bir tek nutfe ki, insanlar nazarında kıymetsiz bir sudur; Allah o suyu sağlam bir yere (anne rahmine) yerleştirir ve belli bir varoluş takdir eder.[201] Allah, insan ferdini, ersuyundan, sonra kan parçasından yarattı, düzeltti.[202] Böylece insanı halden hale geçirerek yarattı.[203] Kur'an, bu yaratılış hallerini şöyle tasvir eder:

> "Hakikaten insanı çamurdan süzülü bir özden yarattık; sonra onu sağlam bir yerde [rahim içinde] bir ersuyu kıldık; sonra ersuyunu bir kan parçası yaptık, kan parçasını bir et parçası yaptık, et parçasını kemikler yaptık, kemiklere et giydirdik; sonra onu başka bir yaratılışta kurduk. En güzel yaratan Allah ne yücedir!"[204]

İnsanın Rabbi, onu sıvıdan yaratan, ona konuşarak açıklamayı öğreten, mutlak güç sahibidir.[205] Allah, istediğini, rahimde belli bir süreye kadar yerleştirir, sonra bir bebek olarak dünyaya çıkarır.[206] O, insan fertlerine rahimlerde istediği gibi şekil verir; aziz ve hakimdir.[207] O ne isterse onu yaratır; istediğine kız çocuk ihsan eder, istediğine erkek çocuk ihsan eder; istediği kimseyi kısır yapar. O mutlak bilen ve güç sahibidir.[208]

Bu beyanlar, insan ferdinin rahimdeki yaratılışının metafiziğini açıklıyor, ferdî varoluşu doğrudan Yaradan'ın iradesine nisbet ediyor. Kur'an, metafizik açıklamasında, rahimde insanın varoluşunu sağlayan fonksiyonlara yer vermiyor;

---

[196] ez-Zümer 39/6.
[197] el-İnfitar 82/6-8.
[198] Hûd 11/51; Yâsîn 36/22.
[199] Yâsîn 36/77; Abese 80/18, 19.
[200] el-Vâkıa 56/58-59; el-Me'âric 70/39; el-İnsân 76/2.
[201] el-Mürselât 77/20-23.
[202] el-Mü'min 40/68; el-Kıyâme 75/40; el-Alak 96/2.
[203] Nûh 71/14.
[204] el-Mü'minûn 23/12-14.
[205] el-Furkan 25/54; er-Rahmân 55/3-4.
[206] el-Hacc 22/5.
[207] Âl-i İmrân 3/6.
[208] eş-Şûrâ 42/49-50.

sadece, insanın, bir damla sıvıdan nasıl da safha safha geliştirilerek varedildiğine nazar ettiriyor. Bu nazar ne kadar ayrıntı kazanırsa kazansın, nihaî düzeyde, bir mümine şunu ifade edecektir: İnsan ferdinin dünyaya gelişi mutlak surette Yaradan'ın emriyle gerçekleşiyor; çünkü ferdin yaratılış seyrine ait bütün embriyolojik fonksiyonlar Yaradan'ın emrinin etkinliğine bağlı kalıyor. Örneğin, bebekte görme ve duyma sistemlerinin oluşması, metafizik lisanda, insana görme ve duyma yeteneğinin ihsan edilmesi anlamına gelir. Bu metafizik, bir tek hücreden bebeğe kadarki gelişim sürecinin ayrıntılı tasvirini zorunlu kılmaz; aksine, herhangi bir fiziksel tasvirin daima yaratılış ilkesiyle nihaî bir anlam kazandığını belirtir. Embriyoloji, insanın rahimdeki yaratılışının muazzam bir genetik açılımla gerçekleştiğini anlatır. İki eşin üreme hücrelerinin birleşmesiyle oluşan zigot, genetik koda göre sürekli bir bölünme ve yapılanma geçirir, insan şekline girer.[209] İnsan ferdinin yaratılışı genetik materyalin öyle bir açılımı ki, aynı zigottan bölünerek gelişen ikizler (aynı yumurta ikizleri) neredeyse aynı görünüme sahip oluyorlar. Ne var ki, söz konusu gelişim süreci, aytıntılı yapılanma düzeyinde sınırsız karmaşık bir yol izlediğinden, hiçbir ikiz birbirinin aynısı olmuyor.[210] Zigotun genetik yapısı, önceden, büyük bir belirsizlik taşır. Çünkü anne babadan taşınan genlerin seçilme süreci (mayoz bölünme vb.) öngörülemez nitelikte sınırsız ihtimaller barındırır. Bu bakımdan, zigotun genetik kombinezonu daima kendine özgü kaldığı gibi iki eşten nasıl bir bebeğin dünyaya geleceği ayrıntı düzeyinde asla bilinemez.[211] Bu, rahimde, belirsizliğin perdesi altında özgün bir yaratılış yaşandığı anlamına gelir. Bu mânada, Kur'an, yukarıda geçtiği üzere, Yaradan'ın, insan ferdine, istediğince şekil verdiğini belirtir.

İnsan ferdinin yaratılışının genetik açılımla ifade edilemeyen yönü "ruhaniyet" sahibi bir fert olarak varolmasıdır. Daha önce açıkladığımız üzere, şuur ve iradenin biyokimyasal ifadesinin imkansız olması şunu kesin kılıyor ki insanın yaratılışına biyolojik kavramları aşan özel bir insanî vasıf katılmaktadır. Geleneksel lisanda "ruh" adı verilen bu özel vasıf, insan soyunun hayvan türlerinden farkını anlattığı gibi, insan ferdinin embriyolojik gelişiminde hiçbir fiziksel kategoriye sığmayan gizemli bir kazanımı anlatır.[212] Buna göre, ruhun fizyolojik süreçlerle bağı ne olursa olsun,

---

[209] Bk. Keith L. Moore, T. V. N. Persaud, *The Developing Human: Clinically Oriented Emryology*, Saunders, Philadelphia 2003, s. 36 vd.
[210] Bk. Bruce M. Carlson, *Human Embryology and Developmental Biology*, Mosby, St. Louis, Missouri, 1999, s. 49.
[211] Bk. Keith L. Moore, T. V. N. Persaud, a.g.e, s. 16.
[212] Bk. Geoffrey Madell, *Mind and Materialism*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1988, s. 2, 3.

fizyolojinin kategorilerine sığmayan özel bir vasıf olduğu muhakkak. Ruhun bedene sirayet etmiş "latif bir cisim" veya "mücerret bir cevher" olduğu şeklindeki geleneksel tarifler, söz konusu özel vasfı ifade etmek içindir.[213] Bu tarif içinde, ruhun bedenle alakasına ait sırrı sadece Allah'ın bildiğini belirtilir.[214] Modern psikolojide, şuur ve irade anlamında ruhaniyetin henüz cenin durumunda kazanıldığı, doğumu takip eden senelerde gelişerek inkişaf ettiği kabul edilir.[215] Ceninin ruhaniyet kazanmasının metafiziği, Kur'an lisanında "ruhun üflenişi" olarak geçer:

> "O yarattığı her şeyi güzel yaptı. İnsanın yaratılışını çamurdan başlattı; sonra onun neslini değersiz bir sudan [ersuyundan] süzülmüş bir özden varetti; sonra onu düzeltti, içine ruhundan üfledi; size duyma, gözler ve yürekler yaptı. Ne kadar az şükrediyorsunuz!"[216]

Bu âyet, tıpkı ilk insan ferdinin yeryüzünde yaratılması sürecinde olduğu gibi, her insan ferdinin rahimde yaratılması sürecinde, şuur ve irade ile mümtaz insanî varoluşun "ruh" ile tamamlandığını ifade ediyor. Gazzâlî, âyete atıfla, insan ferdine ait ruhun ceninle aynı dönemde yaratıldığını, ruhun bedenden önce varolduğu fikrinin batıl olduğunu belirtir.[217] Âyette geçen "üflemek" fiili müteşabih bir tâbir olup ruhun hususî ve gizemli bir mâhiyette yaratıldığını anlatır.[218] Söz konusu mâhiyete mâtufen, hadislerde, cenine ruhun verilmesi melekler eşliğinde gerçekleşen özel bir yaratılış durumu olarak tasvir edilir.[219]

İnsan ferdinin yaratılışı, rahimdeki varoluştan sonra, mikroskobik düzeyde sürekli bir yenilenme içinde ölüme dek sürer. Her bir insan, hayatı boyunca, hücrelerinin yenilenmesi suretiyle yeniden yeniye yaratılır. Fakat ölümle bu dünyevî yaratılış süreci son bulur; bedenimiz köklü bir yıkıma uğrar. Birinci bölümde değindiğimiz gibi, ölümün ifade ettiği yıkım, insan ferdi için "mead" probleminin kaynağıdır. Bu probleme karşılık Kur'an, insan ferdinin varoluşunun dünyevî yaratılışla sınırlı olmadığını, kıyamette vuku bulacak yeniden dirilme ile her ferdin yeni bir yaratılışa

---

[213] Bk. İbn Hazm, *İlmü'l-kelâm* (nşr. Ahmed Hicazî es-Seka), el-Mektebu's-sekafî, Kahire 1989; s. 23, 24; Abdüllatîf Harpûtî, *Tenkîhu'l-kelâm*, İstanbul 1330, s. 144; Muhit Mert, *İnsan Nedir: İnsanın Tanımlanmasına Dair Kalamî Bir Yaklaşım*, Ankara Okulu, Ankara 2004, s. 47 vd.; Erkan Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara Okulu, Ankara 2000, s. 43 vd.
[214] Gazzalî, *Me'âricü'l-kuds*, s. 113; Abdüllatîf Harpûtî, *Tenkîhu'l-kelâm*, İstanbul 1330, s. 142.
[215] Bk. Ramazan Özcankaya, *Ruh: İçimizdeki Biz*, s. 150.
[216] es-Secde 32/7-9.
[217] Gazzalî, *Me'âricü'l-kuds*, s. 109.
[218] Bk. Mehmet Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, İz, İstanbul 2004, s. 39.
[219] Buharî, "Bedu'l-halk", 6; Müslim, "Kader", 1.

mazhar kılınacağını bildirir. Bu anlamda, âhiret yaratılışı, insan ferdi için bir sürekli yaratılış durumudur. Kur'an'ın beyanına göre, kıyamette, tıpkı doğal çevrenin köklü biçimde yenilenmesi ve ebedî bir dünya vasfında yaratılması gibi, insan ferdi de köklü biçimde yenilenecek, ebedî bir fert vasfında yaratılacaktır. Bu, insanın ikinci defa Yaradan'a mutlak borçlanması anlamına gelir. Kur'an, insanın yeniden yaratılmasını, ilk hilkate kıyasla doğal bir varoluş süreci olarak anlatır; ilahî kudrete atıfla, yeniden hayata dönmeyi yadırgayan inkarcı nazarı yadırgar:

> "Ey insanlar, yeniden diriliş hakkında şüphedeyseniz, sizi bir topraktan yarattık, sonra bir ersuyundan, sonra bir kan parçasından, sonra yaratılışı belli belirsiz bir et parçasından, size gerçeği açıkça göstermek için. İstediğimizi adı konmuş bir vakte kadar rahimlerde durdururuz; sonra sizi bir çocuk olarak çıkarırız; sonra tam gücünüze ulaşın diye yaşatırız. Kiminizin canı alınır; kiminiz ise ömrün en düşkün çağına erdirilir ki bilmiş halden birşey bilmez hale gelsin. Yeri kupkuru ölmüş görürsün; ne zaman ki ona su indiririz, kıpırdar, kabarır ve her türden güzel bitki çifleri bitirir."[220]

> "Yaratılmanız ve diriltilmeniz sadece bir tek can gibidir; Allah muhakkak duyandır, görendir."[221]

> "İlk yaratılışı hakikaten bildiniz; artık anlamıyor musunuz?"[222]

Kur'an'ın, insan ferdinin âhirette yeniden yaratılacağını garipseyip inkar edenlere karşı ilk yaratılışı örnek göstermesi son derece açık ve güçlü bir mantıktır; çünkü ilkin gerçekleşmiş ve hâlen gerçekleşmekte olan bir yaratılış sürecinin tekrarını garipsemek ve inkar etmek anlamsızdır.[223] Söz konusu garipseme ve inkar, Kur'an'ın örnek verdiği üzere, genellikle, toprağa karışan insanın nasıl olur da yeniden canlı bir bünye hâline döneceğine dair sorularla ifade edilir.[224] Kur'an'ın bu tipik sorulara verdiği kısa cevap bahsi geçen açık ve güçlü mantığa göredir: İnsan ilkin hangi irade ve kudret ile yaratılmışsa, yine aynı irade ve kudret ile yaratılacaktır.[225] Kur'an, bu konuda, insan kemiklerinin çürümüş hâline nihaî bir değer atfetmemeyi salık verir; onları ilk defa beden içinde kuran Yaradan'ın onlara yeniden hayat vereceğini belirtir.[226] Bu gibi ifadeler, geleneksel tasavvurda, insan bünyesinde yıkıma uğrayan unsurların tabiat

---

[220] el-Hacc 22/5.
[221] Lokmân 31/28.
[222] el-Vâkıa 56/62.
[223] Krş. Eşarî, *el-Luma'*, Kahire 1975, s. 21.
[224] er-Ra'd 13/5; es-Secde 32/10; Sebe 34/7; el-İsrâ 17/49, 98.
[225] el-A'râf 7/29.
[226] Yâsîn 36/79.

içinden toplanarak bir araya getirilmesi şeklinde tefsir edilmiştir.[227] Diğer bir tefsir ise insanın bünyesine ait özelliklere göre yeni baştan ve bu kez toprağın bağrında yaratılacak olmasıdır. Ne var ki, yeniden yaratılışın keyfiyeti nasıl olursa olsun, Kur'an'ın kesin beyan ettiği, insan ferdinin bir kez daha yaratılarak özgün şahsiyetine kavuşacak olmasıdır. İnsanî şahsiyetin hiçliğe gitmesi tehlikesi karşısında ancak böyle bir yeniden ve sürekli yaratılma vaadi ümide sebep olabilir. Bu ümit şimdiki şahsiyet açısından da önemlidir; çünkü kişilik bilinci geçmiş zaman üzerinden olduğu kadar gelecek zaman üzerinden kurulur; insan, varoluşunu, geçmişinde olduğu kadar geleceğinde görür.[228]

5. Hayat Seyrinin Yaratılması

Hayatın seyrinden kastımız, toplumsal yaşantının akışıdır. Doğal çevrede kurulan "toplum" sayısız bileşenin etkileştiği bir "süper-organizma" olarak düşünülürse, hayatın seyri, bu organizma içinde sınırsız derecede karmaşık olay örgüleriyle gerçekleşir. Hayat ayrıntı düzeyinde öngörülemez bir dinamik üzere akar toplumda; çünkü sınırsız karmaşıklığa bağlı belirsizlik, iradî davranışın belirsizliğiyle birleşerek mutlak öngörülemez bir hal alır.[229] Bu bakımdan, her bir toplumsal olay, ayrıntı düzeyinde asla öngörülemez bir "zuhur" durumundadır.[230] Bu bakımdan, toplum içinde bir insan ferdinin varoluşu, bir bütün olarak toplumun varoluşundan bağımsız değildir. Toplumsal bir olayın varolması, bir bütün olarak toplumun varlığına sıkı sıkıya bağlıdır. Bu olgu, yaratılış ilkesi açısından şunu anlatır: Hayatın seyri bir bütün olarak yaratılıyor olmalı ki bu seyir içinde cüzî bir unsurun (mesela bir insan ferdinin) yaratılmasından bahsetmek anlamlı olsun. Çünkü hiçbir olayın bağımsız gerçekleşmediği toplumsal hayatın seyrine mutlaka hükmetmeyen bir iradenin herhangi bir olaya mutlak surette hükmetmesi düşünülemez.

---

[227] Bk. Fahreddîn er-Râzî, *el-Mesâilü'l-hamsûn*, Kahire 1989, s. 65.
[228] Krş. Rollo May, "Contributions of Existential Psychotherapy", *Existence: A New Dimension in Psychiatry and Psychology* (nşr. Rollo May, Ernest Angel, Henri F. Ellenberger), Basic Books Inc. Publishers, New York 1958, s. 69.
[229] Bk. P. Lemay ve dğr., "Quality of Life: A Dynamic Perspective", *Nonlinear Dynamics in Human Behavior* (nşr. W. Sulis, A. Combs), World Scientific, Singapur 1996, s. 293; krş. David Ruelle, a.g.e, s. 86.
[230] Bk. Reuben R. McDaniel, Jr., Dean J. Driebe, "Uncertainty and Surprise: An Introduction", s. 6.

Kur'an, hayatın seyrine ait metafiziği, toplumsal olaylar hakkında "Hepsi Allah katından."[231] buyurmakla özetler. Bu beyana göre, tıpkı doğal çevre gibi, doğal çevrede akıp giden toplumsal olaylar da ilahî takdirle gerçekleşir.[232] Buna karşılık, materyalist natüralizm, tıpkı doğal çevre gibi hayat seyrini de "şans" esasına bağlı görür.[233] Yaratılış ilkesi açısından, doğal çevre hakkında olduğu gibi, hayatın seyri hakkında "şans" terimi içeriksiz, anlamsızdır. Bunun kısa izahı şu ki, yaratılış ilkesi, doğal fonksiyonları Yaradan'ın iradesine bağlı kabul eder; böylece hayatın seyrini açığa çıkaran bütün süreçleri ilahî iradeye bağlar. Buradan şu sonuç çıkıyor ki, doğal fonksiyonlar insanî irademizin hükmünü aştığına göre, hayatın seyri bizim eserimiz değildir. İrademizle hayatın seyrine katıldığımız âşikar olsa da, hayatın seyrini yarattığımız söylenemez. İnsanî irade hiçbir olaya mutlaka hükmetmediğinden, hiçbir olay insan-yapısı kabul edilemez. Bu mânada, Sünnî kelamda, insanın kendi iradesiyle davrandığı kabul edilir; fakat hayatın seyrinde açığa çıkan davranış veya ortaya konan iş, insanî iradenin hükmünü aştığından, "insanın yarattığı" birşey kabul edilmez.[234] Örneğin, hayvanı otla doyurmak ile bebeği sütle doyurmak arasında temel bir fark görülmez; çünkü, doğal süreç hayvanın hükmünü aştığı gibi annenin de hükmünü aşmaktadır.[235] Böylece, Sünnî kelamda, hayatın seyrinin yaratılması içinde bütün olayların, insan davranışları dahil, Yaradan'ın iradesine bağlı gerçekleştiği kabul edilir; Allah'ın "âlemlerin rabbi" olmasının bu mânayı sağladığı belirtilir.[236]

Hayat seyrinin yaratılması, mantıksal analizde, Yaradan'ın "herşeyin rabbi" olmasının zorunlu mânasıdır. Çünkü, yukarıda geçtiği üzere, hayatın sınırsız karmaşık yapısı yönüyle, herhangi bir olaya mutlaka hükmetmek için bütün bir hayata mutlaka hükmetmek zorunludur. Kısaca, toplum gibi sınırsız karmaşık bir etkileşim sisteminde, parçanın hükmünü bütünün hükmünden ayırmak mümkün olamaz. Bu durum, insan fertlerine ait irade fonksiyonunun da ilahî irade tarafından ihâta edildiğini ispat eder. Başka bir deyişle insanî irade ancak, ilahî iradenin vesayetinde işgörür; mutlak bir hükmü yoktur. Aksi halde, ilahî iradenin ne toplumsal hayata ne de herhangi bir

---

[231] en-Nisâ 4/78.
[232] Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, I, 201; İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, İstanbul 1343, s. 330
[233] Bk. S. Morris Eames, *Pragmatic Naturalism: An Introduction*, s. 6.
[234] Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, Dımeşk 1993, II, 638; Fahreddîn er-Râzî, *el-Kaza' ve'l-kader*, Beyrut 1990, s. 41.
[235] Bk. Eşarî, *el-İbâne*, Riyad 1400, s. 83.
[236] Bk. Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, I, 203, 210; Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, I, 594; Cüveynî, *el-İrşâd*, Mısır 1950, s. 187; Fahreddîn er-Râzî, *el-Kaza' ve'l-kader*, Beyrut 1990, s. 77; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, Kahire, ts., s. 338, 340; İbn Hazm, *el-Fasl*, Beyrut 1986, III, 54; İbn Hümâm, *el-Müsâyere*, Kahire 1317, s. 119.

parçasına mutlaka hükmettiğinden bahsetmek anlamlı olamaz. Buna dair sıradan bir olay örgüsü düşünelim: Bir gencin gözüne bir iş ilanı ilişir, bir arkadaşının ısrarıyla işe müracaat eder, çalışmaya başlar, iş arkadaşlarından birinin kız kardeşiyle evlenir, yeşil gözlü ve kıvırcık saçlı bir çocuk sahibi olurlar. Bu örnekte, çocuğun yeşil gözlü ve kıvırcık saçlı yaratılması, iş ilanından hamileliğe kadar uzanan süreci oluşturan sınısız karmaşık olay örgülerine o derece bağlıdır ki, bir tek unsurun (mesela arkadaş ısrarının) değişmesi, değil çocuğun yeşil gözlü ve kıvırcık saçlı olmasını, varlığa gelmesini bile belirsiz kılar. Şu halde, metafizik anlamda, insan için gerçek olan "nisbî özgürlük" olup "mutlak özgürlük" batıldır. Örneğimiz açısından düşünürsek: Eğer iş ilanını gören gencin müracaat iradesi mutlak özgür bir tercih kabul edilse, bu mutlak özgür tercih, peşi sıra etkileyeceği bütün iradeleri önüne katarak öyle sınırsız bir özerk saha açar ki, artık bahsedilen çocuğun varoluşunun Yaratan tarafından takdir edildiği söylenemez. Bu, hayat seyri açısından, mutlak rububiyet kabul edilmezse muhakkak natüralist bir metafiziğe düşüleceğini ispat eder.

Hayat seyri hakkında, mutlak rububiyet akidesi ile natüralizm arasında bir orta mertebenin bulunamayacağını anlatan meşhur bir örnek, klasik kelâmda "tevellüd" problemi olarak adlandırılan tartışmadan çıkarılabilir. Tevellüd, bir davranışın sebep olduğu doğal durumların birbiri ardına ortaya çıkmasını anlatır.[237] Mutezile, insan davranışının takdir edilmediğini, insan tarafından yaratıldığını söyler.[238] Buna göre, Mutezile, insan davranışına bağlı olarak meydana gelen doğal olaylara da aynı hükmü uygular, bu "mütevellid" olayları da insanın yaratmasına bağlı kılar.[239] Şimdi, eğer insan iradesi "mutlak özgür" kabul edilip insan davranışları ilahî iradenin hükmü dışında tutulursa, artık Allah'ın hayatın seyrine mutlaka hükmettiği söylenemez; çünkü insanların iradeleri ve ona bağlı bütün sonuçlar, ilahî irade açısından belirsiz kalacaktır. Sünnî kelâmcılar, hayatın seyrini, insan davranışlarını kuşatacak şekilde, mutlaka Yaradan'ın iradesine nisbet ettiklerinden bu sorunu halletmiş görünüyorlar. Öyle ki, Sünnî kelamcılar, insan davranışlarını ve bütün uzantılarını ilahî takdire bağlı kabul ederek mutlak rubûbiyet mânasını sağlamış olurlar.[240]

---

[237] Bk. Kadî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, Kahire ts., IX, 11 vd.
[238] Kadî Abdülcebbâr, *el-Muhīt bi't-teklîf*, Kahire, ts., s. 420.
[239] Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, Dımeşk 1993, II, 680.
[240] Mâtürîdî, *et-Tevhîd* (nşr. Fethullah Huleyf), Beyrut 1986, s. 230, 292; İbn Fûrek, *Mücerredü makalâti'ş-Şeyh* (nşr. Daniel Gimaret), Beyrut 1987, s. 131; Nesefî, *et-Temhîd fî usûli'd-dîn* (nşr. Abdülhayy Kabil), Kahire 1987, s. 72, 73; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, Kahire, ts., 339; İbn Hazm, *el-Usûl ve'l-fürû'*, Beyrut 1984, s. 139.

Sünnî söylem, ikinci bölümde değindiğimiz üzere, kaderin mutlak hükmünü anlatır; tıpkı doğal çevre gibi, onunla girişim yapan toplumsal hayatın da kader ahkâmına tâbi olduğunu belirtir. Sünnî kelâmcılar bu doğrultuda insan iradesinin mutlak özgür değil ancak nisbî özgür olduğunu kabul eder. Buna göre, insan iradesinin hayat seyrini belirlemesi özerk bir belirleme değil, ancak ilahî iradenin ihâtası içinde nisbî bir belirlemedir. Bu nisbî belirlemeye Sünnî kelamda "kesb" denir; kısaca, insanın ilahî "vesayet" altında iş yaptığı anlamına gelir.[241] İlahî iradenin insanî iradeye vesayet etmesi, Kur'an'da, "Allah istemedikçe siz isteyemezsiniz."[242] şeklinde beyan edilir. Aynı mâna, ayrıca, "Allah herşey üzerinde vekildir."[243] ve "Vekil olarak Allah yeter."[244] mutlak hükümleriyle ifade edilir. Şu halde, kaderin mutlakiyeti, insanî iradenin hükmünü iptal etmiyor, ancak insana ait mutlak özgür bir hüküm bulunmadığını ispat ediyor. Bu aşamada, doğal bir fonksiyon olarak insanî iradenin analitik bir ifadesine sahip olmadığımızı söyleyebiliriz; çünkü ilahî iradenin insanî iradeyi nasıl kuşattığını, başka deyişle bahsedilen vesayetin nasıl gerçekleştiğini bilmiyoruz. Bilgisinden yoksun olduğumuz bu nokta, kelâmda, "kaderin sırrı" olarak ifade edilir.[245] Buna göre, hayat seyrinde, insanî irade için kesin bir hüküm sahası çizilemez; herhangi bir olay örgüsünde herhangi bir insanın hükmü kesin bir değer üzere saptanamaz. Buna karşılık, kesin olan şey şudur: Olay örgüleri boyunca bütün bir hayat seyri, insanî iradeleri kuşatarak hükmeden ilahî irade tarafından belirlenmiştir. Örneğimiz için düşünürsek: İş ilanından hamileliğe kadarki süreçte her bir olay hakkında "Allah böyle istemiş." cümlesi doğrudur.

Bu noktada anlaşılan şudur: Hayat seyrini "irade" temelinde analiz ederek insanî hükümleri ilahî hüküm içinde müstakil değerler olarak saptamak imkansızdır. Bu yüzden, herhangi bir olay hakkında herhangi bir insanın iradesine kesin bir değer atfetmek doğru değildir. Aksine, doğruluğu kesin olan iki şeyden bahsedilebilir: (1) İlahî irade, "hikmet" bahsinde gördüğümüz üzere, daima iyiliğe hükmettiğine göre, herhangi bir olayın içerdiği kötülük, yaratılmış iradelere atfedilmek durumundadır. (2)

---

[241] Bk. Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, I, 210; Mâtürîdî, *et-Tevhîd*, Beyrut 1986, s. 226, 228; Eşarî, *el-Luma'*, Kahire 1975, s. 76; Nesefî, *Bahrü'l-kelâm*, Konya 1329, s. 20; Ebû Azbe, *er-Ravzatü'l-behiyye*, Haydarabad 1322, s. 26, 27, 28.
[242] el-İnsân 76/30; et-Tekvîr 81/29.
[243] el-En'âm 6/102; Hûd 11/12; ez-Zümer 39/62.
[244] en-Nisâ 4/81, 132, 171; el-Ahzâb 33/3, 48.
[245] Bk. Makdisî, *el-İktisad fi'l-i'tikad*, Medine 1993, s. 151; İbn Ebu'l-İz, *Şerhu'l-'Akîdeti't-Tahâviyye*, s. 320; Gaznevî, *Usûlü'd-dîn*, Beyrut 1998, s. 183, 184; İbn Teymiyye, *el-Kaza' ve'l-kader*, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1991, s. 120; Birgivî, *Ravzâtü'l-cennât*, İstanbul 1305, s. 20; Abduh, *Risâletü't-tevhîd*, s. 62; Filibeli, *Üss-i İslâm*, Ankara 1997, s. 55.

İnsan iradesi, hayatın sınırsız karmaşık seyrini kuşatamadığına göre, herhangi bir olayın varoluşuna bağlı iyilik nihaî düzeyde daima Yaradan'ın rahmetine ve keremine atfedilmek durumundadır. Her iki atıf hakkında Kur'an şunu beyan eder:

> "Başına her ne iyilik geldiyse Allah'tandır; başına her ne kötülük geldiyse nefsindendir."[246]

Hayat seyrinin metafiziğine ait bu açıklama çok temel bir ahlak ilkesine yol açar. Bu temel ilke kısaca "Allah'a güvenerek yaşamak" şeklinde ifade edilebilir. Bu yaşama ilkesi Kur'an'da "tevekkül" olarak adlandırılır.[247] Geleneksel ahlaka göre, tevekkül, birinci adımda, insanî iradenin nisbîliğini kavrayarak kendine güvenmeyi anlamsız bulmayı, ikinci adımda, Yaradan'ın iradesinin mutlaklığını ve hikmete uygunluğunu kavrayarak mutlaka O'na güvenerek O'na yönelmeyi ifade eder.[248] Hayatın seyrinde ortaya çıkan mânidar durumlar, iman sezgisiyle, tevekkül ahlakına destek verir. Örneğin, duanın kabul olduğuna yahut ihtiyaca inayet edildiğine dair emareler böyledir. Öte yandan, hayatın seyrinde ortaya çıkan aşırı mânidar rastlantılar, iman sezgisiyle, ilahî iradenin mutlaklığını hatırlatır; gündelik yaşamın bütün ayrıntısıyla takdir edildiğine emare olur. Bir tek aşırı mânidar rastlantının, çoğu zaman, insanın bütün bir hayat görüşünü değiştirebilmesi bundandır. Çünkü, hayatın seyrinde "normal" sayılan şeylerin "normal ötesi" sayılan şeylerle aynı nihaî varoluş ilkesine (ilahî emrin etkinliğine) dayandığı anlaşılmış olur. Paranormal olaylar hakkında yapılan çalışmalarda böyle bütüncül bir gerçeklik arayışı vardır.[249]

Sıradan ve sıradışı olay örgüleriyle hayat seyrinin mutlaka ilahî emrin etkinliğine bağlı gerçekleşmesi Kur'an'da ayrıntılı bir beyanla açıklanır. Bu açıklamanın ilk basamağını ferdî hayatın seyrine ait metafizik oluşturur. Kur'an bu konuda şunları söyler: Yaratan, kulları üzerinde mutlak hükümrandır.[250] Başa gelen herhangi bir şey mutlaka Allah'ın izniyledir; kısaca herşey Allah'tandır; iyilik mutlaka Allah'a, fenalık ise ferdin nefsine aittir.[251] Allah'ın hükmettiğinden başkası insanın başına gelmez; O'na

---

246 en-Nisâ 4/79.

247 Âl-i İmrân 3/122; en-Nisâ 4/81; el-Mâide 5/11; el-Enfâl 8/49; et-Tevbe 9/129; Yûsuf 12/67; eş-Şûrâ 42/10; el-Mümtahine 60/4; el-Mülk 67/29.

248 Bk. Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, Dârü'l-Hayr, Beyrut 1993, s. 163; Serrâc, *el-Luma'*, Mısır 1960, s. 78.

249 Bk. Arthur J. Ellison, *Science and the Paranormal: Altered States of Reality*, Floris Books, Edinburgh 2002, s. 17, 21.

250 el-En'âm 6/60, 61.

251 en-Nisâ 4/78-79; et-Teğâbün 64/11.

inanan kimsenin mevlâsıdır; kuluna yetendir; müminler O'na güvenmeli.[252] İnsan O'ndan talep ederse O karşılık verir; her canın yapıp eylediğini görüp gözetir.[253] Fayda vermek Allah'ın elindedir; O istemedikçe insan ne kendine ne başkasına ne zarar ne fayda verebilir; insan gayret eder, başarmak Allah'ın izniyledir; yardım mutlaka O'nun nezdindendir; istediği kimseyi yardımıyla destekler.[254] Allah kullarına lütufkârdır; hususî rahmetini istediği kimseye bahşeder; istediği kimseye hikmet nasip eder; istediği kimseye kat kat ihsanda bulunur; ihsan mutlaka Allah'ın elindedir.[255] Allah, insanı yaratan, doğruya erdiren, doyurup içiren, hastalandığında iyileştiren, canını alan ve yeniden can verendir.[256] Allah, rızkını yanında taşımayan nice hayvanları her gün doyurduğu gibi insanları da doyurur; kullarından istediğine rızkı genişletir istediğine daraltır.[257] Allah insan fertlerini yarattığı gibi onların canını alır, kimisine ihtiyarlık vaktine dek ömür verir; hiç kimse O'nun izni olmadan ölmez.[258] Allah, insanların gönüllerine hükmeder; insan ile kalbi arasına girer.[259] Kim isterse, Rabbine doğru bir yol tutar, doğrulur; vahyin hitabına kulak verir, anlar; lâkin âlemlerin Rabbi Allah istemedikçe kimse isteyemez, anlayamaz.[260] Hiç kimse Allah'ın izni olmadan iman etmez; O isteseydi bütün insanlık iman eder, bir tek ümmet olurdu; fakat O istediği kimseyi dalalette bırakır, istediği kimseyi doğruluğa eriştirir.[261] İnsanlar bütünüyle Allah'ın muhtaçlarıdır; Allah ise mutlak zengindir, övgüye layıktır.[262]

Kur'an, ikinci adımda, hayatın geniş ve uzun vadeli seyrinde toplumların ve medeniyetin metafiziğini açıklar; dünyanın devranını mutlaka ilahî iradeye nisbet eder. Kur'an bu konuda şunları söyler: Allah, bir toplumun hâlini, onlar kendini değiştirmedikçe değiştirmez; Allah bir topluma fena bir hal irade ettiğinde onu geri çevirecek yoktur.[263] Allah, mutlak merhametli ve zengindir; isterse bir toplumu yeryüzünden siler, onların yerine kimi isterse onu getirir; tıpkı şimdiki toplumları

[252] et-Tevbe 9/51, 129; ez-Zümer 39/36.
[253] er-Ra'd 13/33; el-Mü'min 40/60.
[254] Âl-i İmrân 3/13; el-A'râf 7/188; el-Enfâl 8/10; Yûnus 10/49; Hûd 11/88; Yûsuf 12/66-68; ez-Zümer 39/44.
[255] el-Bakara 2/261, 269; Âl-i İmrân 3/73-74; Yûsuf 12/56; eş-Şûrâ 42/19.
[256] eş-Şu'arâ 26/78-81.
[257] el-Ankebût 29/60, 62.
[258] Âl-i İmrân 3/145; en-Nahl 16/70.
[259] el-En'âm 6/110; el-Enfâl 8/24.
[260] el-Müddessir 74/56; el-İnsân 76/29-30; et-Tekvîr 81/28-29.
[261] el-En'âm 6/111; Yûnus 10/99, 100; en-Nahl 16/93.
[262] Fâtır 35/15.
[263] er-Ra'd 13/11.

öncekilerin yerine getirdiği gibi.[264] Allah, toplumları da yaptıklarını da yaratandır.[265] İnsanoğluna, ayıbını örtmesi ve güzelleşmesi için giysi ihsan etmiştir.[266] İnsanlar için binek hayvanlar ve gemiler varetmiş, onları nimetlendirmiştir; O'nun ihsanı olmaksızın bu nimetlere erişemezlerdi.[267] Denizde yüzen dağlar gibi koca gemiler O'nundur.[268] İnsanlara nimetinin bir işareti de onları taşımak için ihsan ettiği vasıtalardır; nice şeylerle taşır onları, karada ve denizde yol aldırır.[269] Allah, toplumlara mâmur hayat (medeniyet) ihsan eder.[270] Yazı yazmadan avcılığa kadar bütün beşerî mârifetler, ki insan bunları bilmezdi, Allah'ın öğrettiği şeylerdir.[271]

> "Allah size evlerinizi huzur ve dinlenme yeri yaptı. Hayvanların derilerinden gerek göç gününüzde, gerek ikamet gününüzde kolayca taşıyacağınız evler; onların yünlerinden, yapağılarından ve kıllarından bir süreye kadar yararlanacağınız ev eşyası ve geçimlikler varetti. Allah, yarattıklarından sizin için gölgeler yaptı ve dağlarda da sizin için barınaklar varetti. Sizi sıcaktan koruyacak elbiseler ve savaşta sizi koruyacak zırhlar verdi. Böylece Allah, teslim olasınız diye size nimetini tamamlar."[272]

Bu beyana göre, Allah'ın insanlığa "medeniyet" adına yaptığı bütün ihsanlar, nihayet "ilahî iradeye teslim olmak" gayesine mâtuftur. Bu, toplumun, insanî iradenin nisbîliğine mukabil ilahî iradenin mutlaklığını kavraması, O'na hürmetle boyun eğmesi anlamına gelir.[273] İdeal medeniyeti karakterize eden "teslimiyet" kavramı, modern medeniyeti karakterize eden "hümanizm" ve devamında "özgüven" gibi kavramlarla kıyaslanabilir. Misalen, kimi çağdaş teologlar insanı "yaratılmış eş-yaratıcı" (*created co-creator*) sıfatıyla anar.[274] Oysa, Kur'an, gördüğümüz üzere, medeniyet kazanımlarını insanın yaratıcılığına değil Yaradan'ın rahmetine nisbet etmektedir. Bu şöyle tefsir edilebilir ki, Yaradan, insanları, medeniyetin yaratılmasında istihdam etmektedir.[275]

Hayatın seyrinin yaratılıyor olması, İslam ahlakının "tevekkül" ve "teslimiyet" umdelerine temel oluşturur. Bu ahlakın boyutlarına işaret eden bir örnek, Hazret-i

---

[264] el-En'âm 6/133.
[265] es-Sâffât 37/96.
[266] el-A'râf 7/26.
[267] ez-Zuhruf 43/12-13.
[268] er-Rahmân 55/24.
[269] Yûnus 10/22; Yâsîn 36/41-44.
[270] Hûd 11/61.
[271] el-Bakara 2/282; el-Mâide 5/4; el-Alak 96/4-5.
[272] en-Nahl 16/80-81.
[273] Krş. İsmail R. Farukî, *al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life*, International Institute of Islamic Thought, Herndon, Virginia, 2000, s. xv.
[274] Bk. Philip Hefner, *The Human Factor: Evolution, Culture, and Religion*, Fortress Press, Minneapolis 1993, s. 27.
[275] Bk. Râğıb el-İsfehânî, *Tafsīlü'n-neş'eteyn*, Beyrut 1988, s. 107.

Peygamber'in "istihâre" duasıdır. Önem taşıyan herhangi bir konuda Yaradan'dan hayırlı olanı istemek, O'nun merhametli iradesine sığınmak, O'nun kudretine müracaat etmek anlamına gelen istihâre, birinci adımda, insanî görüşe ve güce mutlak değer atfetmemeyi, ikinci adımda ise Yaradan'ın mutlak hikmetine ve kudretine teslim olmayı ifade eder:

> "Allahım, Senden, ilminle iyilik istiyorum; Senden, kudretinle inayet istiyorum; Senden, büyük cömertliğinden ihsan diliyorum. İşte Sen güç yetiriyorsun, benim gücüm yetmiyor; Sen biliyorsun, ben bilmiyorum; Sen bilinmezleri bilensin. Allahım, eğer biliyorsan ki bu iş benim için hem dinim hem yaşantım hem âkıbetim hakkında iyidir, onu bana takdir et, kolaylaştır, sonra bereketli eyle. Eğer biliyorsan ki bu iş benim için hem dinim hem yaşantım hem âkıbetim hakkında kötüdür, onu benden beni ondan çevir, bana her hâlükârda hayırlı olanı takdir et, sonra beni ona razı eyle."[276]

Allah Resulü'nün bu metafizik şuuru, Kur'an'ın tâliminden ötürüdür. Kur'an, muhacirlerin Medine'de ağırlanmasını, yardım görmesini, güzel gıdalarla beslenmesini, Medineli müslümanların değil, Allah'ın ağırlaması, yardım etmesi, beslemesi şeklinde anlatır.[277] Bu, Medine toplumunun sahip olduğu toplam insanî iradenin ilahî irade tarafından kuşatıldığı anlamına gelmektedir. Tarihî bir örnekte, Kur'an, Bizans ordusunun Sasani ordusuna yenilmesi üzerine, birkaç sene sonra Bizans'ın galip geleceğini bildirmiş, emrin daima Allah'a ait olduğunu vurgulamıştır.[278] Bu gaybî ihbarla ilgili olarak, tarihçiler, Bizans devletinin kısa sürede güçlenerek Sasani devletini bozguna uğratmış olduğunu kaydeder.[279] Bu örnek, ilahî iradenin, hayatın geniş ölçekli seyrine mutlaka hükmettiğini anlatır. Bundan başka, Yusuf suresinin tâlim ettiği anafikrin, Yaradan'ın ferdî ve içtimaî hayata hükmetmesi olduğu söylenebilir. Şöyle ki, Yusuf peygamberin hayat serencâmesi, çocukluk günlerinde gördüğü bir rüyanın açılımı olmuştur.[280] Bu, uzun yılları ve sayısız insanî iradeyi kapsayan bir hayat seyrinin Yaradan tarafından takdir edilmesini anlatır. Öyle ki, kardeşlerinin Yusuf'a fenalık etmesinden hükümdarın Yusuf'u hapisten tahliye etmesine kadar sayısız iradî eylem ancak ve ancak Yaradan'ın hükmü altında gerçekleşmiş; yukarıda geçen âyete göre söylersek, ancak Allah istediğinde onlar isteyebilmiştir. Bu yüzden, söz konusu serencâme, Kur'an'da, Allah'ın, Yusuf'a

---

[276] Buhârî, "Da'avât", 48.
[277] el-Enfâl 8/26.
[278] er-Rûm 30/2-4.
[279] Bk. Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi* (trc. Salih Tuğ), İrfan, İstanbul 1993, s. 15.
[280] Bk. Yûsuf 12/4-6, 100.

yeryüzünde makam ihsan etmesi olarak anılır.[281] Yusuf suresinin anafikrini özetleyen şu beyan, yaratılış ilkesinin beliğ bir ifadesi durumundadır:

"Allah işine hâkimdir; fakat insanların çoğu bilmez."[282]

[281] Yûsuf 12/56.
[282] Yûsuf 12/21.

SONUÇ

Bu çalışmada, gözlem dünyası olarak tabiatın, bütün doğal süreçlerleriyle, nihaî mânada nasıl varolduğunu, hangi metafizik prensip üzere gerçekleştiğini, Kur'an metnini referans çerçevesi kabul ederek araştırdık; probleme ayrıntılı bir kavramsal analiz içinde çözüm aradık. Aradığımız, geleneksel metafizikte "mebde" denen şeyden başka birşey değil; bulduğumuz ise İslam metafiziği geleneğinde "tekvîn" sözüyle anlatılan yaratılış söyleminin güncel ve analitik bir ifadesi. Kısaca "yaratılış ilkesi" dediğimiz, tabiatın daima Allah'ın yaratma emrine bağlı gerçekleştiğini ifade eden bu bulgunun dökümü şöylece özetlenebilir:

Tabiat modern dilde öncelikle gözlem dünyasını ifade eder. Eğer tabiat kelimesi "âlem" veya "kâinat" kelimeleri yerine konursa, evrensel gerçeklik, gözleme konu olan dünyaya (fenomenler dünyasına) indirgenmiş olur. Bu açıdan, modern kullanımıyla tabiat teriminin natüralist imâlar taşıdığı söylenebilir. Bununla birlikte, tabiat, en âşina olduğumuz gerçeklik sahasını (gözlem dünyasını) belirttiğinde, metafiziğin problem alanını ifade etmiş olur. Tabiatın nihaî açıklamasını konu edinen metafizik, gözlem dünyasının nihaî seviyede ne mânaya geldiğini araştırır; "mebde" sorunu altında, tabiatın hangi varoluş ilkesince gerçekleştiğini anlamaya çalışır. Bu anlama çabasının kurgusal türüne "spekülatif metafizik" denir; herhangi bir kutsal kitabı referans tutan anlama çabası ise "dinî metafizik" şeklinde adlandırılır. Dinî bir metafizik olarak İslam metafiziği Kur'an metnini referans alır; tabiatın nasıl ve niçin varolduğu problemine, ilahî emrin evrensel etkinliği temelinde cevap sunar. Buna karşılık spekülatif metafiziğe örnek oluşturan "tabiatçılık" ise doğal süreci çeşitli nisbetlerde özerk varsayar. Tabiatçılığın en büyük problemi, özerk tabiat öngörüsünün bilgisel temelden yoksun olması, sırf varsayımın ötesine geçememesidir. Bundan başka, maddeci natüralizm, fiziğin kategorilerine sığmayan fenomenleri, özellikle insanî bilinç ve iradeyi ifade edemediğinden ya görmezden gelir yahut indirgemeyle yok sayar.

Kur'an'ın bildirdiğine göre doğal varoluş nihaî seviyede ilahî iradenin etkinliğine dayanır. İlahî iradenin mutlaklığı bakımından, doğal yapı ve fonksiyonlar mutlaka irade edilmiş değerlerdir. İlahî irade keyfî bir istek olmayıp mutlaka hikmet belirtir. Öyle ki, tabiatın ifade ettiği bütün mânalar ilahî hikmetten kaynaklanır. Bu bakımdan, yaratma emri, basit bir buyruk değil, varoluşun mufassal bilgisini sağlayan mükemmel bir buyruktur. Ayrıca, ilahî hikmetin ezelî kıymeti, tabiatın kıymetini temin eder. Şöyle ki, içerdiği sınırsız hükümlerle ilahî hikmet, nihaî seviyede, Yaradan'ın ezelî zâtına ait mukaddes değerlere (ilahî sıfatlara) dayanır, onlara ircâ edilir. Buradan, yaratılış hikmetinin mutlaka değerli olduğu ortaya çıkar; tabiatın kıymeti sabit olur. Kur'an, bu kıymete dair olmak üzere, kâinatta herşeyin Yaradan'ı yücelttiğini haber verir; çünkü herşey O'nun hikmetini ifade etmekle O'nun sonsuz kadrini anlatmış olur. Kur'an'ın açıkladığına göre, Yaradan, hikmetle irade ettiği doğal varoluşu, kudretli buyruğuyla gerçekleştirir. Bunun mânası şu ki, yaratma emri, kudretli bir kelâm tezahürüdür; ilahî kudret, ilahî kelâmın etkisidir. Buradan anlaşılır ki, tabiat sürecine ait bütün doğal fonksiyonların nihaî kaynağı, ilahî sözün varetme gücüdür. Allah'ın yaratma emrinin mukaddes tesiri evrensel mekânı kuşatarak doğal süreci sağlayan yapı ve fonksiyonları gerçekleştirir.

Tabiatın ilk yaratılışı, gözlem dünyasının ilkin varedilerek kurulması anlamına gelir. Buna göre tabiat ezelî olmayıp muayyen bir yaşı vardır; bir zaman önce ilahî irade ile varedilmiş, kurulmuştur. Tabiatın ne kadar zaman önce varedildiği ve hangi tarihî süreçler içinde kurulduğu konusu metafiziğin ilgi alanına girmeyip Kur'an'ın beyanında yer almaz. Onun yerine Kur'an, tabiatın hangi nihaî mânalar üzere varedilip kurulduğundan bahseder; tabiatın bütünüyle insan hayatı hedefinde yaratıldığını, insanın ibadet ve ahlak açısından sorumlu tutulduğunu bildirir. Tabiatın ilk yaratılışı birkaç başlık altında incelenebilir; evrensel düzenin yaratılması, yeryüzünün yaratılması, canlı türlerinin yaratılması, insan soyunun yaratılması gibi. Bu kategorileri gözeten bir incelemede görülür ki Kur'an hemen hiçbir meselede "tabiat tarihi" yapmıyor; mesela, ne dünyanın yaşından ne canlı türlerinin yaratılış keyfiyetinden bahsediyor. Bu bakımdan, Kur'an'ın, tabiatın ilk yaratılışına ait metafiziği, herhangi bir tabiat tarihi anlatımıyla kıyaslanamaz; tabiat tarihine dair herhangi bir bilimsel teorinin lehine veya aleyhine konumlanması anlamlı değildir. Örneğin, felsefî içeriği bir yana bırakılırsa, bilimsel içeriği bakımından evrim teorisinin, söz konusu metafiziği doğrulaması veya yanlışlaması mümkün olamaz. Bu hüküm, canlı türlerinin yaratılışı hakkında geçerli olduğu kadar insan soyunun yaratılışı hakkında da geçerli sayılır.

Çünkü Kur’an ne canlıların ne de insanın ilk hilkatine bir tabiat tarihi meselesi olarak değinmez; ilk insan ferdinin hangi tarihî süreçler içinde yaratıldığından bahsetmez. Aksine, Kur’an lisanına göre, hangi tarihî süreçler içinde yaratılmış olursa olsun, insan, bilinç ve iradesinin ifade ettiği ruhaniyet üzere müstesna bir canlı olarak varedilmiş, ahlakî bir sorumluluk üstlenmiştir.

Tabiatın sürekli yaratılışı, evrensel düzenin kurulmasından itibaren daima yenilenen doğal varoluşu anlatır. Sürekli yaratılışı, temel seviyede, doğal fonksiyonların yaratılması biçiminde anlayabiliriz; çünkü tabiat doğal süreci sağlayan güç değerlerinin evrensel mekanda açığa çıkarak etkin olmasıyla gerçekleşir. İrade fonksiyonunu ve paranormal etkileri bir yana bırakırsak, fiziğin konu edindiği tabiat güçleri anlamında fiziksel fonksiyonlar, yaratılış ilkesine göre, nihaî düzeyde tekvîn emrinin evrensel tesirinin sonucudur. Fiziksel fonksiyonların düzenli ve kararlı değerleri, tekvîn emrinin sabit tesiriyle açıklanır. Öyle ki, tabiat kanunları olarak ifade edilen fonksiyonlar, tabiata genel bir seyir takdir edilmesini anlatır. İlahî iradenin mutlaklığı açısından, tabiatın genel seyrinin anormal biçimde değişmesi daima muhtemeldir; mucize türünden sıradışı olaylar buna örnektir. Öte yandan, tabiatta düzensizlik ve belirsizlik temel birer prensip olup doğal süreç ayrıntı düzeyinde öngörülemez. Belirsizliğe bağlı öngörülemezlik, tabiat içinde insanın daima ilahî iradeye müracaat etmesini anlamlı kılar; ilahî iradenin belirleyici gücüne başvurmak anlamında “dua” kaçınılmaz bir insanî ihtiyaç olur. Doğal fonksiyonların yaratılması temelinde konuşulabilecek sürekli yaratılış, ayrıca, doğal çevrenin yaratılması, insan ferdinin yaratılması, hayat seyrinin yaratılması kategorilerine elverir. Mantıksal analizde bu üç kategoriyi birbirinden ayrıştırmak mümkün olmaz; çünkü çevre, insan ve hayatın seyri iç içe varoluşlar ifade ediyor. Yaratılış ilkesine göre, doğal çevre, insan ferdi ve hayatın seyri daima ve mutlaka ilahî iradenin hükmünde varolur; fakat bu süreçte başta insan iradesi olmak üzere yaratılmış iradelerin de hükmü bulunur. Kur’an, ilahî irade ile insanî irade arasındaki münasebeti “vesâyet” kavramına uygun biçimde anlatır; Allah istemediği sürece kulların isteyemeyeceği belirtilir. İslam metafiziğine göre insan mutlak özgür değil, nisbî özgürdür; çünkü insanî irade, ilahî irade tarafından kuşatılır. Bu, ilahî iradenin hayata mutlaka hükmettiğini anlattığı aynı anda, insanın nisbî iradesinin sorumluluğunu üstlenmek durumunda olduğunu anlatır. Bunun ötesinde, Yaradan’ın insanî iradeyi nasıl kuşattığı konusu, Kur’an’ın beyan etmemesi anlamında “kaderin sırrı” olarak kalır.

Gözlem dünyası olarak tabiatın nihaî mânada nasıl varolduğunu, hangi metafizik prensip üzere gerçekleştiğini açıklayan yaratılış ilkesi, Kur'an metnini referans alması bakımından İslam metafiziğinin temel öğretisini oluşturur. Bir mümin, bu öğretiye duyduğu güvenle, dünyada bulunmanın nihaî mânasını bilmiş ve kavramış olur. Buna göre, bir müslüman için, hayatın en büyük meselesi diye tanımlanan "Ben kimim ve bütün bunların mânası ne?" sorusu, Kur'an'ın muteber ve mutemed açıklamasıyla cevap bulmuştur; kimliğini öğrenerek canını kurtarmanın imkanını arayan insan ferdine Tanrı tarafından inayet edilmiştir. Bu inayetkâr açıklamaya göre insan ferdi öz varlığını iki defa mutlak olarak Yaradan'a borçlanır: Birincisi, ilk defa doğal bir çevrede varedilerek dünyaya gelmesi; ikincisi, ölümün ardından, yenilenmiş ebedî bir çevrede varedilerek sonsuz hayata mazhar kılınacak olması. Birincisi gerçekleşmiş olduğundan ibadeti anlamlı ve gerekli kılar; ikincisi kesin vaad edilmiş olduğundan ümide ve duaya mesnet olur. Bu bakımdan, yaratılış ilkesi, natüralizmin çeşitli nisbetlerde yol açtığı nihilizmi hükümsüz bırakır; irşad ettiği "felâh" imkanıyla sınırsız bir değer taşır. Kur'an, insanı içeren tabiatı hikmet açısından ezeliyete ve netice bakımından ebediyete bağlamakla hayata mutlak bir kıymet atfetmiş olur; böylece dünyada bulunmak mutlaka mânalı, değerli, önemli olur. İslam, bu mâna, değer ve önem üzere kurulu bir din olarak, insaniyet ve medeniyet için daimî bir potansiyel durumundadır. Bu potansiyelin, önce "ebedî saadet" ümidine yaslandığını, ardından "güzel yaşamak" şuuruna dayandığını söylemek mümkün. Birincisi "cennet" ikincisi "ihsân" kavramıyla dile getirilir. İki kavram arasındaki alâka kısaca şöyle ifade edilebilir ki, cennet ihsâna davet eder, ihsân cennetle sonuçlanır. Bu ifade, İslam insaniyetinin ve medeniyetinin temel formülü sayılır.

KAYNAKÇA

Abduh, Muhammed b. Hasan Hayrullah, *Risâletü't-tevhīd*, Mısır 1960.

Abdülhâdî el-Fazlî, *Hulâsatü 'ilmi'l-kelâm*, Dâru't-Teâruf, Suriye 1988.

Abdülhamîd Alî İzzü'l-Arab, *İlmü't-tevhîd 'inde hullasi'l-mütekellimîn*, Mısır 1987.

Abdülkerim el-Hatîb, *el-İnsan fi'l-Kur'ani'l-Kerîm: Mine'l-bidâyeti ile'n-nihâye*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1979.

Abdülkerîm Zeydân, *es-Sünenü'l-ilâhiyye fi'l-ümem ve'l-cemâ'ât ve'l-efrâd fi'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye*, Beyrut 1993.

Adams, George P., *Man and Metaphysics*, Columbia University Press, New York 1948.

Adler, Alfred, *Yaşamın Anlam ve Amacı* (trc. Kamuran Şipal), Say, İstanbul 1998.

——— *Understanding Human Nature* (İngilizce trc. Walter Beran Wolfe), Greenberg Publishers, New York 1946.

Afîfî, Ebu'l-Alâ, *Tasavvuf: İslam'da Manevî Hayat* (trc. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal), İz, İstanbul 1999.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed, *el-Müsned*, Kahire 1313.

Albayrak, Hâlis, *Kur'an'da İnsan-Gayb İlişkisi*, Şule, İstanbul 1993.

Aliyyü'l-Kari, Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed, *Şerhu Kitabi'l-Fıkhi'l-ekber*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1984.

Alousî, Husâm Eldîn, *The Problem of Creation in Islamic Thought*, The National Printing and Publishing Co., y.y. 1965.

Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1997.

Altıntaş, Hayrani, *İbn Sina Metafiziği*, Kültür Bakanlığı, Ankara 1997.

Âmidî, Seyfeddîn Ebu'l-Hasan Alî b. Muhammed, *Ebkâru'l-efkâr fi usūli'd-dîn* (nşr. Ahmed Muhammed el-Mehdî), Dâru'l-kütüb ve'l-vesaiki'l-kavmiyye, Kahire 2002.

——— *Gâyetü'l-merâm fi 'ilmi'l-kelâm* (nşr. Hasan Mahmud Abdüllatif), Kahire 1971.

——— *el-Mübîn fî şerhi me'ânî elfâzi'l-hükemâ' ve'l-mütekellimîn* (nşr. Hasan Mahmud eş-Şâfiî), Kahire 1983.

Aristoteles, *Fizik* (trc. Saffet Babür), Yapı Kredi, İstanbul 2001.

——— *Gökyüzü Üzerine* (trc. Saffet Babür), Dost Kitabevi, Ankara 1997.

——— *Metafizik* (trc. Ahmet Arslan), Sosyal, İstanbul 1996.

Armstrong, D. M., *What is a Law of Nature?*, Cambridge University Press, Cambridge 1983.

Atay, Hüseyin, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1974

——— *İslamın İnanç Esasları*, Ankara 1992.

——— *Kur'an'a Göre İman Esasları*, Ankara, ts.

Augustine, *Confessions* (trc. Albert C. Outler), Barnes & Noble Classics, New York 2007.

——— *The Literal Meaning of Genesis* (trc. John Hammond Taylor, S.J.), Newman Press, New York ve New Jersey 1982.

Aune, Bruce, *Metaphysics: The Elements*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1985.

Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, Ankara 1992.

Aydın, Ömer, *Kur'an-ı Kerîm'de Îmân-Ahlâk İlişkisi*, İşaret Yayınları, İstanbul 2007.

Ayer, Alfred Jules, *Language, Truth and Logic*, New York 1952.

Azîz Mahmud Hüdayî, *Âlemin Yaratılışı ve Hz. Muhammed'in Zuhûru* (trc. Kerim Kara, Mustafa Özdemir), İnsan, İstanbul 2003.

Bâcûrî, İbrahîm b. Muhammed, *Tuhfetü'l-mürîd 'alâ Cevhereti't-tevhîd*, Mısır 1955.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir, *el-Fark beyne'l-firak*, Kahire, ts.

——— *Kitâbü Usûli'd-dîn*, Dâru'l-âfaki'l-cedîde, Beyrut 1981.

Bâkıllânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib, *İ'câzü'l-Kur'ân*, Mısır 1951.

——— *el-İnsaf fî mâ yecibü i'tikadühü ve lâ yecûzü'l-cehlü bihî*, Beyrut 1986.

——— *et-Temhîd fi'r-red 'ale'l-Mülhideti'l-Mu'attıla ve'r-Râfiza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*, Dâru'l-fikri'l-Arabî, Kahire 1947.

Barbour, Ian G., *Nature, Human Nature, and God*, Fortress Press, Minneapolis 2002.

——— “Indeterminacy, Holism and God’s Action”, *God’s Action in Nature’s World: Essays in Honour of Robert John Russell* (nşr. Ted Peters, Nathan Hallanger), Ashgate, Vermont 2006.

——— *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues*, HarperSanFrancisco, New York 1997.

——— *When Science Meets Religion*, HarperSanFrancisco, New York 2000.

Barrow, John D., Frank J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford University Press, New York 1994.

Baykan, Erdal, *Düşünceye Gelmeyen: Tanrı Sorunu ve Mevlana*, Bilge Adam, İstanbul 2005.

Bayrakdar, Mehmet, *İslam’da Evrimci Yaratılış Teorisi*, Kitâbiyât, Ankara 2001.

Behe, Michael J., *Darwin’s Black Box: The Biochemical Challenge to Evolution*, Free Press, New York 1996.

Benz, Arnold, *The Future of the Universe: Chance, Chaos, God*, Continuum, New York 2000.

Bergson, Henri, *Metafiziğe Giriş* (trc. Barış Karacasu), Ankara 1998.

Beyâzîzâde, Ahmed b. Hasan b. Sinâneddîn, *el-Usûlü’l-münîfe li’l-İmâm Ebî Hanîfe* (nşr. İlyas Çelebi), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, İstanbul 1996.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin, *el-İ‘tikad ve’l-hidâye ilâ sebîli’r-reşâd* (nşr. es-Seyyid el-Cümeylî), Beyrut 1988.

——— *Kitâbü’l-Esmâ’ ve’s-sıfât*, Beyrut 1984.

——— *Şu‘abü’l-îmân* (nşr. Ebû Hacer Muhammed Zaglul), Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, Beyrut 1990.

Beyzâvî, Kadı Ebu’l-Hayr Abdullah b. Ömer, *Tavâli‘u’l-envâr min metali‘i’l-enzar* (nşr. Abbas Süleyman), Dâru’l-Cîl, Beyrut 1991.

Birgivî, Mehmed Efendi, *Ravzâtü’l-cennât fi usûli’l-i‘tikad*, İstanbul 1305.

Bourgeois, Patrick L., *The Religious within Experience and Existence: A Phenomenological Investigation*, Duquesne University Press, Pittsburgh 1990.

Boutroux, Emile, *Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında* (trc. Ziya Ülken), Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul 1998.

Bradley, F. H., *Appearance and Reality: A Metaphysical Essay*, Oxford University Press, Oxford 1946.

Braine, David, *The Reality of Time and The Existence of God: The Project of Proving God's Existence*, Oxford University Press, New York 1988.

Britton, Karl, *Philosophy and the Meaning of Life*, Cambridge University Press, Londra 1969.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câm'u's-Sahîh*, İstanbul 1979.

Bunge, Mario, *The Mind-Body Problem: A Psychobiological Approach*, Pergamon Press, Oxford 1980.

Bush, Guy L., "What do We Really Know about Speciation?", *Perspectives on Evolution* (nşr. Roger Milkman), Sinauer Associates, Sunderland, Massachusetts 1982.

Calow, Peter, *Evolutionary Principles*, Blackie, Glasgow ve Londra 1983.

Campbell, Bernard G., *Human Evolution: An Introduction to Man's Adaptations*, Aldine Publishing Company, New York 1980.

Campbell, Neil A., *Biology*, The Benjamin/Cummings Publishing Company, Redwood City, California, 1993.

Capra, Fritjof, *The Tao of Physics: An Exploration of the Parallels between Modern Physics and Eastern Mysticism*, Shambhala, Boston 1991.

Carlson, Bruce M., *Human Embryology and Developmental Biology*, Mosby, St. Louis, Missouri, 1999.

Carlton, Eric, *The Paranormal: Research and the Quest for Meaning*, Ashgate, Burlington 2000.

Carnap, Rudolph, *An Introduction to the Philosophy of Science* (nşr. Martin Gardner), Dover Publications, New York 1995.

——— "The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language" (İngilizce trc. Arthur Pap), *Logical Positivism* (nşr. A. J. Ayer), The Free Press, Glencoe, Illinois 1959.

Case-Winters, Anna, *God's Power: Traditional Understandings and Contemporary Challenges*, Westminster/John Knox Press, Louisville 1990.

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma, İstanbul 2005.

Chaisson, Eric, *Epic of Evolution: Seven Ages of the Cosmos*, Columbia University Press, New York 2006.

Charap, John M., *Explaining the Universe: The New Age of Physics*, Princeton University Press, Princeton ve Oxford, 2002.

Chardin, Pierre Teilhard de, *İnsanın Tabiattaki Yeri* (trc. H. Hüsrev Hatemi), İşaret, İstanbul 1990.

Cîlî, Kutbeddîn Abdülkerîm b. İbrahîm, *el-İnsânü'l-kâmil fî ma'rifeti'l-evâhiri ve'l-evâil*, Mısır 1316.

Coleman, Richard J., *Competing Truths: Theology and Science as Sibling Rivals*, Trinity Press International, Harrisburg, Pennsylvania 2001.

Collingwood, R. G., *An Essay on Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford 1957.

——— *Doğa Tasarımı* (trc. Kurtuluş Dinçer), İmge, Ankara 1999.

Collins, James, *God in Modern Philosophy*, Henry Regnery Company, Chicago 1959.

Copan, Paul, William Lane Craig, *Creation Out of Nothing: A Biblical, Philosophical, and Scientific Exploration*, Apollos ve Baker Academic, Leicester ve Grand Rapids 2004.

Couvalis, George, *The Philosophy of Science: Science and Objectivity*, Sage Publications, Londra 1997.

Crick, Francis, *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul*, Charles Scribner's Sons, New York 1994.

——— *What Mad Pursuit: A Personal View of Scientific Discovery*, Basic Books, New York 1988.

Cristian, William A., *Meaning and Truth in Religion*, Princeton University Press, New Jersey 1964.

Cupitt, Don, *Creation out of Nothing*, SCM Press & Trinity Press International, Londra ve Philadelphia 1990.

Curtis, Helena, *Biology*, Worth Publishers, New York 1983.

Cüceloğlu, Doğan, *Anlamlı ve Coşkulu Bir Yaşam İçin Savaşçı*, Sistem Yayıncılık, İstanbul 2000.

Cürcânî, Ebu'l-Hasan Alî b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, Beyrut 1983.

Cüveynî, İmamü'l-harameyn Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye fî erkâni'l-İslâmiyye*, Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, Kahire 1978.

——— *Kitabü'l-İrşâd ilâ kavâtı'i'l-edilleti fî usuli'l-i'tikad* (nşr. Muhammed Yusuf Musa, Ali Abdülmünim Abdülhamid), Mektebetü'l-Hâncı, Mısır 1950.

——— *Luma'u'l-edille fî kavâ'idi 'akaidi ehli's-sünneti ve'l-cemâ'a* (nşr. Fevkıyye Hüseyn Mahmud), Âlemu'l-kütüb, Beyrut 1987.

——— *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, el-Meârif, İskenderiye 1969.

Çağıl, Necdet, *İlahî Kelâmın Tabiatı*, İnsan, İstanbul 2003.

Çağrıcı, Mustafa, “Hakikat”, *DİA*, İstanbul 1997.

Çelebi, İlyas, *İslam İnancında Gayb Âlemi*, Ensar, İstanbul 2007.

Çiğdem, Ahmet, *Aydınlanma Düşüncesi*, İletişim, İstanbul 2003.

Dalkılıç, Mehmet, *İslam Mezheplerinde Ruh*, İz, İstanbul 2004.

Dârimî, Ebû Muhammed, Abdullah b. Abdurrahman, *es-Sünen*, Dımeşk 1996.

Darwin, Charles, *The Origin of Species by Means of Natural Selection or the Preservation of Favored Races in the Struggle for Life*, D. Appleton and Company, New York 1889.

Davies, Paul, *The Fifth Miracle: The Search for the Origin of Life*, Allen Lane the Penguin Press, Londra ve New York 1998.

Davies, P. C. W., *The Forces of Nature*, Cambridge University Press, Cambridge 1986.

Davies, Tony, *Humanism*, Routledge, Londra ve New York, 1997.

Dawkins, Marian Stamp, *Hayvanların Sessiz Dünyası: Hayvanlarda Bilincin Varlığı Üzerine Bir Araştırma* (trc. Füsun Baytok), Tübitak, Ankara 2000.

Dawkins, Richard, *Kör Saatçi* (trc. Feryal Halatçı), Tübitak, Ankara 2002.

——— *The God Delusion*, Houghton Mifflin Company, Boston ve New York 2006.

Dembski, William A., *Intelligent Design: The Bridge between Science and Theology*, InterVarsity Press, Illinois 1999.

——— “Naturalism and Design”, *Naturalism: A Critical Analysis* (nşr. William Lane Craig, J. P. Moreland), Routledge, New York 2000.

Demir, Osman, *İlk Dönem Kelamcılarında Sebep-Sonuç İlişkisi* (Basılmamış Dok tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2006.

Dennes, William Ray, *Some Dilemmas of Naturalism*, Columbia University Press, New York 1960.

——— “The Categories of Naturalism”, *Naturalism and the Human Spirit* (nşr. Yervant H. Krikorian), Columbia University Press, New York 1945.

Dennett, Daniel C., *Darwin’s Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*, Touchstone, New York 1996.

Descartes, *Felsefenin İlkeleri* (trc. Mesut Akın), İstanbul 1983.

——— *Metot Üzerine Konuşma* (trc. Mehmet Karasan), Ankara 1947.

Develioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Aydın Kitabevi, Ankara 1999.

Dixon, W. Macneile, *The Human Situation* (Gifford Lectures, 1935-37), Edward Arnold Ltd., Londra 1957.

Dorato, Mauro, *The Software of the Universe: An Introduction to the History and Philosophy of Laws of Nature* (İngilizce trc. Rachel Marshall), Ashgate, Burlington 2005.

Draz, Muhammed A., *En Mühim Mesaj Kur'an* (trc. Suat Yıldırım), İzmir 1994.

Drees, Willem B., *Creation: From Nothing until Now*, Routledge, New York 2002.

——— *Religion, Science and Naturalism*, Cambridge University Press, New York 1996.

Dunlap, Thomas R., *Faith in Nature: Environmentalism as Religious Quest*, University of Washington Press, Seattle 2004.

Duralı, Teoman, *Biyoloji Felsefesi*, Akçağ, Ankara 1992.

Durrant, Michael, *The Logical Status of God and the Function of Theological Sentences*, The Macmillan Press, Londra 1973.

Eames, S. Morris, *Pragmatic Naturalism: An Introduction*, Southern Illinois University Press, Illinois 1977.

Ebû Azbe, Hasan b. Abdülmuhsin el-Eşarî, *er-Ravzatü'l-behiyye fî mâ beyne'l-Eşâ'ira ve'l-Mâtürîdiyye*, Haydarabad 1322.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, Beyrut 1998.

Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, Evhadüzzaman Hibetullah b. Alî b. Melkâ, *el-Kitâbü'l-Mu'teber fi'l-hikme*, İsfehan 1415.

Ebu's-Suûd, Mehmed el-İmâdî, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut 1994.

Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Muhammed b. Hüseyin el-Hanbelî, *Kitâbu'l-Mu'temed fî usuli'd-dîn* (nşr. Vedî Zeydân Haddâd), Dâru'l-Meşrık, Beyrut 1974.

Ehrenfels, Christian, *Cosmogony* (İngilizce trc. Mildred Focht), The Comet Press, New York 1948.

Einstein, Albert, *Ideas and Opinions* (nşr. Carl Seelig; trc. Sonja Bargmann), The Modern Library, New York 1994.

Ellis, Brian, *Scientific Essentialism*, Cambridge University Press, New York 2001.

——— *The Philosophy of Nature: A Guide to the New Essentialism*, McGill-Queen's University Press, Ithaca 2002.

Ellison, Arthur J., *Science and the Paranormal: Altered States of Reality*, Floris Books, Edinburgh 2002.

Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul 1960.

Erdem, Mustafa, *Hz. Adem (İlk İnsan)*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 1993.

Erickson, Millard J., *Introducing Christian Doctrine* (nşr. L. Arnold Hustad), Baker Academic, Grand Rapids, Michigan, 2006.

Eşarî, Ebu'l-Hasan Alî b. İsmail, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, Riyad 1400.

——— *Kitâbü'l-Luma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyği ve'l-bida'*, Kahire 1975.

——— *Makalâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn* (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Kahire 1969.

Eve, Raymond A., Francis B. Harrold, *The Creationist Movement in Modern America*, Twayne Publishers, Boston 1990.

Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer, *el-Erba'în fi usûli'd-dîn* (nşr. Ahmed Hicazî es-Seka), Mektebetü'l-Külliyyati'l-Ezheriyye, Kahire 1986.

——— *Esâsü't-takdîs*, Kahire 1986.

——— *İ'tikadâtü firaki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1982.

——— *el-Kaza' ve'l-kader*, Beyrut 1990.

——— *Kitâbü Levâmi'i'l-beyyinât şerhu esmâi'llâhi te'âlâ ve's-sıfât*, el-Matbaatü'ş-Şerefiyye, Mısır 1323.

——— *Kitâbü Me'âlimi usûli'd-dîn*, Beyrut 1992.

——— *el-Mebâhisü'l-meşrikıyye fi 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabî'iyyât*, Beyrut 1990.

——— *el-Mesâilü'l-hamsûn fi usûli'd-dîn* (nşr. Ahmed Hicazî es-Seka), el-Mektebu's-Sekafî, Kahire 1989.

——— *el-Metalibü'l-'âliye mine'l-'ilmi'l-ilâhî* (nşr. Ahmed Hicazî es-Seka), Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1987.

——— *et-Tefsîrü'l-kebîr ev Mefâtîhu'l-ğayb*, Dâru kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1990.

Fahrî, Mâcid, *İslam Felsefesi Tarihi* (trc. Kasım Turhan), Birleşik, İstanbul 2000.

Falk, Darrel R., *Coming to Peace with Science: Bridging the Worlds between Faith and Biology*, InterVarsity Press, Illinois 2004.

Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan, *Fusūsu'l-hikme* (nşr. Ali Evcebi), Tahran 2003.

——— *Kitâbü't-Ta'lîkat* (*el-A'mâlü'l-felsefiyye* içinde), Beyrut 1992.

Farukî, İsmail R., *al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life*, International Institute of Islamic Thought, Herndon, Virginia, 2000.

Fazlu'r-Rahman, *Islam*, Holt, Rinehart and Winston, New York 1966.

——— *Major Themes of the Qur'an*, Bibliotheca Islamica, Minneapolis 1994.

Fergusson, David A. S., *The Cosmos and the Creator: An Introduction to the Theology of Creation*, SPCK, Londra 1998.

Feynman, Richard, *Fizik Yasaları Üzerine* (trc. Nermin Arık), Tübitak, İstanbul 1999.

Filibeli, Şehbenderzâde Ahmed Hilmi, *Üss-i İslâm*, Ankara 1997.

FitzPatrick, William J., *Teleology and the Norms of Nature*, Garland Publishing, New York 2000.

Forrest, Peter, *God without the Supernatural: A Defense of Scientific Theism*, Cornell University Press, Ithaca ve Londra 1996.

Foster, John, *The Divine Lawmaker: Lectures on Induction, Laws of Nature, and the Existence of God*, Oxford University Press, New York 2004.

Franz, Marie-Louise von, *Creation Myths*, Shambhala, Boston ve Londra 1995.

Frankl, Victor E., *İnsanın Anlam Arayışı* (trc. Selçuk Budak), Öteki, Ankara 2000.

Freedman, Roger A., William J. Kaufmann III, *Universe*, W. H. Freeman and Company, New York 2008.

Freeman, Scott, Jon C. Herron, *Evolutionary Analysis*, Pearson Prentice Hall, Upper Saddle River, New Jersey, 2004.

Freund, Philip, *Myths of Creation*, W. H. Allen, Londra 1964.

Funkenstein, Amos, *Theology and the Scientific Imagination: From the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton University Press, Princeton 1986.

Gane, Mike, *Auguste Comte*, Routledge, Londra ve New York 2006.

Gaznevî, Ahmed b. Muhammed b. Mahmûd el-Hanefî, *Kitâbü Usûli'd-dîn*, (nşr. Ömer Vefik ed-Dâûk), Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1998.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Kahire 1967.

——— *el-İktisad fi'l-i'tikad* (nşr. İbrahim Agâh Çubukçu ve dğr.), Ankara 1962.

——— *el-Maksadü'l-esnâ fî şerhi me'ânî esmâillâhi'l-hüsnâ* (nşr. Fazluh Şahade), Dâru'l-Maşrık, 1971.

——— *Me'âricü'l-kuds fî medârici ma'rifeti'n-nefs*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1988.

——— *Mişkâtü'l-envâr*, Matbaatü's-Sıdk, Mısır 1322.

——— *el-Münkız mine'd-dalâl*, Dımeşk 1939.

——— *Tehâfütü'l-Felâsife* (nşr. Süleyman Dünya), Dârü'l-Meârif, Mısır, ts.

Geçtan, Engin, *İnsan Olmak*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1997.

——— *Varoluş ve Psikiyatri*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1996.

Gelven, Michael, *Spirit and Existence: A Philosophical Inquiry*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1990.

Gibson, Arthur, *God and the Universe*, Routledge, Londra ve New York 2000.

Gilis, Charles-Andre, *İslam ve Evrensel Ruh* (trc. Alpay Mut), İnsan, İstanbul 2004.

Gilkey, Langdon, *Nature, Reality, and the Sacred: The Nexus of Science and Religion*, Fortress Press, Minneapolis 1993.

Godfrey-Smith, Peter, *Theory and Reality: An Introduction to the Philosophy of Science*, The University of Chicago Press, Chicago 2003.

Goerke, Heinz, *Linnaeus* (Almanca'dan trc. Denver Lindley), Charles Scribner's Sons, New York 1973.

Gould, Stephen Jay, *Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life*, Ballantine, New York 1999.

——— *The Structure of Evolutionary Theory*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 2002.

Grey, Mary, *Introducing Feminist Images of God*, Sheffield Academic Press, Sheffield 2001.

Griffin, David Ray, *Religion and Scientific Naturalism: Overcoming the Conflicts*, State University of New York Press, Albany 2000.

Guénon, René, *Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar* (trc. Fevzi Topaçoğlu), İnsan, İstanbul 2000.

——— *Modern Dünyanın Bunalımı* (trc. Mahmut Kanık), Verka, Bursa 1999.

——— *The Multiple States of the Being* (nşr. Samuel D. Fohr; trc. Henry D. Fohr), Hillsdale 2004.

Habgood, John, *The Concept of Nature*, Darton, Longman and Todd Ltd., Londra 2002.

Hacker, P. M. S., *Appearance and Reality: A Philosophical Investigation into Perception and Perceptual Qualities*, Basil Blackwell, Oxford 1987.

Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi* (trc. Salih Tuğ), İrfan, İstanbul 1993.

Hamilton, Virginia, *In the Beginning: Creation Stories from Around the World*, Harcourt Brace Jovanovich Publishers, San Diego 1988.

Hampshire, S. N., "Metaphysical Systems", *The Nature of Metaphysics* (nşr. D. F. Pears), Macmillan & Co Ltd., Londra 1957.

Hanfling, Oswald, *Logical Positivism*, Columbia University Press, New York 1981.

Harpûtî, Abdüllatîf, *Tenkîhu'l-kelâm fî akaidi ehli'l-İslâm*, İstanbul 1330.

Harris, Errol E., *The Reality of Time*, State University of New York Press, Albany 1988.

Harrison, Paul, *The Elements of Pantheism: Understanding the Divinity in Nature and the Universe*, Element Books, Boston 1999.

Hartshorne, Charles, *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, State University of New York Press, Albany 1984.

Haught, John F., *God After Darwin: A Theology of Evolution*, Westview Press, United States 2000.

Hawi, Sami S., *Islamic Naturalism and Mysticism: A Philosophical Study of Ibn Tufayl's Hayy bin Yaqzan*, E. J. Brill, Leiden 1974.

Hawking, Stephen W., *Zamanın Kısa Tarihi: Büyük Patlamadan Karadeliklere* (trc. Sabit Say, Murat Uraz), Doğan Kitap, İstanbul, ts.

Hefner, Philip, *The Human Factor: Evolution, Culture, and Religion*, Fortress Press, Minneapolis 1993.

Hempel, Carl G., "The Empiricist Criterion of Meaning", *Logical Positivism* (nşr. A. J. Ayer), The Free Press, Glencoe, Illinois 1959.

Hey, Tony, Patrick Walters, *The New Quantum Universe*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.

Hick, John, *Faith and Knowledge*, Macmillan Press, Hampshire ve Londra 1988.

——— *The Existence of God*, The Macmillan Company, New York 1964.

Hooft, Gerard 't, *In Search of the Ultimate Building Blocks*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.

Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 1998.

Hull, R. Bruce, *Infinite Nature*, The University of Chicago Press, Chicago ve Londra 2006.

Hume, David, *An Enquiry concerning Human Understanding* (nşr. Antony Flew), Open Court, La Salle, Illinois, 1992.

——— *Dialogues Concerning Natural Religion* (nşr. Martin Bell), Penguin Books, Londra 1990.

Humphries, Christopher J., Robert Huxley, “Carl Linnaeus”, *The Great Naturalists* (nşr. Robert Huxley), Thames & Hudson, New York 2007.

Huxley, Aldous, *Kalıcı Felsefe* (trc. Latif Boyacı), İnsan, İstanbul 1996.

İbn Arabî, Ebû Abdullah Muhyiddîn Muhammed b. Alî el-Endelüsî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* (nşr. Osman Yahya), Kahire 1975.

——— *Füsûsu'l-hikem*, Beyrut 1980.

İbn Ebu'l-İz, Ebu'l-Hasan Sadreddîn Alî b. Alî b. Muhammed el-Hanefî, *Şerhu'l-'Akîdeti't-Tahaviyye*, Beyrut 1993.

İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan el-İsfehânî, *Mücerredü makalâti'ş-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî* (nşr. Daniel Gimaret), Beyrut 1987.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1986.

——— *'İlmü'l-kelâm alâ mezhebi ehli's-sünneti ve'l-cemâ'a* (nşr. Ahmed Hicazî es-Seka), el-Mektebu's-sekafî, Kahire 1989.

——— *el-Usûl ve'l-fürû'*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1984.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Ahmed et-Temîmî el-Büstî, *es-Sîretü'n-Nebeviyye ve ahbâru'l-Hulefâ'*, el-Kütübü's-Sekafiyye, Beyrut 1987.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1992.

İbn Hümâm, Kemâleddîn Muhammed b. Abdülvâhid es-Sivasî, *el-Müsâyere fi'l-'akaidi'l-müinciye fi'l-âhire*, Kahire 1317.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemseddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir, *Miftâhu dâri's-sa'âde ve menşûru vilâyeti'l-'ilmi ve'l-irâde*, Beyrut, ts.

——— *Şifâü'l-'alîl fî mesâili'l-kaza' ve'l-kader ve'l-hikme ve't-ta'lîl*, Beyrut 1997.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm* (nşr. Sâmî b. Muhammed es-Selâme), Dâru tayyibe, Riyad 1997.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Kudâme el-Makdisî, *el-İ'tikad* (nşr. Âdil AbdülmünimEbu'l-Abbas), Mektebetü'l-Kur'an, Kahire, ts.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *es-Sünen*, Beyrut 1986.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem, *Lisânü'l-'Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, ts.

İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed, *Tehâfütü't-Tehâfüt* (nşr. Maurice Bouyges), Beyrut 1930.

İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdullah, *en-Necât fi'l-mantık ve'l-ilâhiyyât*, Beyrut 1992.

——— *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât* (nşr. el-Eb Kinvâtî, Said Zâyed), İntişârât-ı Nâsır-ı Husrev, y.y., 1363.

——— *eş-Şifâ: es-Sema'u't-tabî'î* (nşr. Cafer Âlyâsîn), Dâru'l-menâhil, Beyrut 1996.

İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalîm, *Kitâbü'l-Esmâ' ve's-sıfât*, Beyrut 1998.

——— *el-Kaza' ve'l-kader*, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1991.

Îcî, Ebü'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdülgaffar, *el-Mevâkıf fi 'ilmi'l-kelâm*, Kahire, ts.

İsferâyînî, Ebu'l-Muzaffer Şahfûr b. Tâhir, *et-Tebsîr fi'd-dîn ve temyîzü'l-firkati'n-nâciye 'ani'l-firaki'l-hâlikîn* (nşr. Kemal Yusuf el-Hût), Âlemu'l-kütüb, Beyrut 1983.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Muhassalü'l-kelâm ve'l-hikme*, İstanbul 1336.

——— *Yeni İlm-i Kelâm*, İstanbul 1343.

İzutsu, Toshihiko, *İslam'da Varlık Düşüncesi* (trc. İbrahim Kalın), İnsan, İstanbul, ts.

——— *God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung*, Islamic Book Trust, Kuala Lumpur 2002.

Jackson, Frank, "Epiphenomenal Qualia", *Materialism and the Body-Mind Problem* (nşr. David M. Rosenthal), Hackett Publishing, Indianapolis 2000.

Jaki, Stanley L., *God and the Cosmologists*, Regnery Gateway, Washington D.C. 1989.

Jaspers, Karl, *Philosophy of Existence* (trc. Richard F. Grabau), University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1971.

Johnson, Phillip E., *Evrim Duruşması* (trc. Orhan Düz), Gelenek, İstanbul 2003.

Jung, C. G., *Memories, Dreams, Reflections* (nşr. Aniela Jaffé; trc. Richard ve Clara Winston), Vintage Books, New York 1989.

Kādī Abdülcebbâr, İmâmüddîn Ebu'l-Hasan b. Ahmed el-Hamedânî, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl* (V, VI, IX), Kahire, ts.

——— *el-Muhīt bi't-teklîf* (nşr. Ömer es-Seyyid Azmî), Kahire, ts.

——— *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* (nşr. Abdülkerim Osman), Kahire 1965.

Kant, Immanuel, *Prolegomena to Any Future Metaphysics* (nşr. Lewis W. Beck), The Liberal Arts Press, New York 1951.

Karadaş, Cağfer, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, Beyan, İstanbul 1997.

Karadeniz, Osman, *İlim ve Din Açısından Mu'cize*, Marifet, İstanbul 1999.

Kocabaş, Şakir, *İfadelerin Gramatik Ayırımı*, İstanbul 2002.

——— *Kur'an'da Yaratılış: Uzayların ve Maddenin Yaratılışı*, Pınar, İstanbul 2004.

Konevî, Sadreddin, *Fatiha Sûresi Tefsiri* (trc. Ekrem Demirli), İz, İstanbul 2002.

Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin en-Nisâbûrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fî 'ilmi't-tasavvuf*, Dârü'l-Hayr, Beyrut 1993.

Kutluer, İlhan, *Akıl ve İtikad: Kelâm-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar*, İz, İstanbul 1998.

Lahav, Noam, *Biogenesis: Theories of Life's Origin*, Oxford University Press, New York ve Oxford 1999.

Lâmişî, Ebu's-Senâ Mahmûd b. Zeyd el-Hanefî, *Kitâbü't-Temhîd li kavâidi't-tevhîd*, Beyrut 1995.

Lamprecht, Sterling P., *The Metaphysics of Naturalism*, Meredith Publishing Company, New York 1967.

Leclerc, Ivor, *The Nature of Physical Existence*, George Allen & Udwin Ltd., Londra 1972.

Lekanî, Abdüsselâm b. İbrahim, *İthafu'l-mürîd bi'Cevhereti't-tevhîd*, Matbaatü's-Saâde, Mısır 1955.

Lemay, P., J-P. Dauwalder, V. Pomini, M. Bersier, "Quality of Life: A Dynamic Perspective", *Nonlinear Dynamics in Human Behavior* (nşr. W. Sulis, A. Combs), World Scientific, Singapur 1996.

Levine, Michael P., *Pantheism: A Nontheistic Concept of Deity*, Routledge, Londra ve New York 1994.

Long, Charles H., *Alpha: The Myths of Creation*, Scholars Press, California 1963.

Loptson, Peter, *Reality: Fundamental Topics in Metaphysics*, University of Toronto Press, Toronto 2001.

Lucas, J. R., *Space, Time and Causality: An Essay in Natural Philosophy*, Oxford University Press, New York 1984.

Lucretius, *On the Nature of the Universe* (trc. Sir Ronald Melville), Oxford University Press, New York 1997.

Madell, Geoffrey, *Mind and Materialism*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1988.

Makdisî, Takiyyüddin Ebu Muhammed Abdülganiyy b. Abdülvâhid b. Sürûr, *el-İktisad fi'l-i'tikad*, Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, Medine 1993.

Mâlik, İmam Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, Mağrib 1992.

Marcel, Gabriel, *Problematic Man* (trc. Brian Thompson), Herder and Herder, New York 1967.

Margenau, Henry, Roy Abraham Varghese, *Kosmos, Bios, Teos* (trc. Ahmet Ergenç), Gelenek, İstanbul 2002.

Maritain, Jacques, *Philosophy of Nature* (İngilizce trc. Imelda C. Byrne), Philosophical Library, New York 1951.

——— *A Preface to Metaphysics: Seven Lectures on Being*, Sheed & Ward, Londra 1948.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd, *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Fethullah Huleyf), Beyrut 1986.

May, Rollo, "Contributions of Existential Psychotherapy", *Existence: A New Dimension in Psychiatry and Psychology* (nşr. Rollo May, Ernest Angel, Henri F. Ellenberger), Basic Books Inc. Publishers, New York 1958.

Mayr, Ernst, *This Is Biology: The Science of the Living World*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1997.

——— *What Evolution Is*, Basic Books, New York 2001.

McDaniel, Reuben R., Jr., Dean J. Driebe, "Uncertainty and Surprise: An Introduction", *Uncertainty and Surprise in Complex Systems: Questioning on Working with the Unexpected* (nşr. Reuben R. McDaniel, Jr., Dean J. Driebe), Springer, Heidelberg, 2005.

McMullin, Ernan, "Evolution and Special Creation", *The Philosophy of Biology* (nşr. David L. Hull, Michael Ruse), Oxford University Press, Oxford ve New York 1998.

M'Cosh, James, *The Supernatural in Relation to the Natural*, Robert Carter & Brothers, New York 1862.

Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, Remzi, İstanbul 1997.

Mert, Muhit, *İnsan Nedir: İnsanın Tanımlanmasına Dair Kalamî Bir Yaklaşım*, Ankara Okulu, Ankara 2004.

Mitchell, Basil, *The Justification of Religious Belief*, The Macmillan Press, Londra 1973.

Monod, Jacques, *Rastlantı ve Zorunluluk* (trc. Vehbi Hacıkadiroğlu), Dost, Ankara 1997.

Montaigne, *Denemeler* (trc. Sabahattin Eyuboğlu), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2000.

Moore, Keith L., T. V. N. Persaud, *The Developing Human: Clinically Oriented Emryology*, Saunders, Philadelphia 2003.

Morris, Richard, *The Fate of the Universe*, Playboy Press, New York 1982

Muhammed Selâme Cebr, *el-İnsân beyne'l-cebr ve'l-ihtiyâr*, Kuveyt 1980.

Munitz, Milton K., *Space, Time and Creation: Philosophical Aspects of Scientific Cosmology*, Free Press, Glencoe 1957.

——— *The Mystery of Existence: An Essay in Philosophical Cosmology*, Appleton-Century-Crofts, New York 1965.

Munowitz, Michael, *Knowing the Nature of Physical Law*, Oxford University Press, Oxford ve New York 2005.

Murphy, Nancey C., "Does Prayer Make a Difference", *Cosmos as Creation: Theology and Science in Consonance* (nşr. Ted Peters), Abingdon Press, Nashville 1989.

Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc, *el-Câmi'u's-Sahîh*, Kahire 1991.

Myers, Richard, *The Basics of Chemistry*, Greenwood Press, Westport, Connecticut, 2003.

Nâsır-ı Husrev, *Dostlar Sofrası: Hânu'l-İhvân* (trc. Mehmet Kanar), İnsan, İstanbul 1995.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *Knowledge and the Sacred*, State University of New York, Albany 1989.

——— *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, Foundation for Traditional Studies, Kuala Lumpur 1986.

——— *Religion and the Order of Nature*, Oxford University Press, New York ve Oxford 1996.

Nesefî, Azîzüddin, *Tasavvufta İnsan Meselesi: İnsân-ı Kâmil* (trc. Mehmet Kanar), Dergah, İstanbul 1990.

Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Bahru'l-kelâm fî akaidi ehli'l-İslâm*, Konya 1329.

——— *Tebsıratü'l-edille fî usûli'd-dîn* (nşr. Claude Salâme), Dımeşk 1993.

——— *et-Temhîd fî usûli'd-dîn* (nşr. Abdülhayy Kabil), Dâru's-Sekafe, Kahire 1987.

Neseî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, Beyrut 1930.

Nevevî, Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref, *Hilyetü'l-ebrâr ve şi'âru'l-ahyâr fî telhîsi'd-de'avâti ve'l-ezkâri'l-müstehabbeti fi'l-leyli ve'n-nehâr el-ma'rûf bi'l-Ezkâri'n-Nebeviyye*, (nşr. Alî eş-Şürbecî, Kasım en-Nûrî), Risale, Beyrut 1992.

Nielsen, Kai, *Naturalism without Foundations*, Prometheus Books, New York 1996.

Numbers, Ronald L., *Creation by Natural Law: Laplace's Nebular Hypothesis in American Thought*, University of Washington Press, Seattle 1977.

——— *The Creationists*, Alfred A. Knopf, New York 1992.

Nursî, Said, Bediüzzaman, *el-Mesneviyyu'l-arabiyyu'n-nûrî,* Sözler, İstanbul 1999.

——— *Sözler*, Şahdamar, İstanbul 2007.

Olding, Alan, *Modern Biology and Natural Theology*, Routledge, Londra ve New York 1991.

Olson, Eric T., *The Human Animal: Personal Identity without Psychology*, Oxford University Press, New York 1997.

Oparin, A. I., *The Origin of Life on the Earth* (İngilizce trc. Ann Synge), Oliver and Boyd, Edinburgh, 1957.

O'Shaughnessy, Thomas J., *Creation and the Teaching of the Qur'an*, Biblical Institute Press, Roma 1985.

Otto, Rudolf, *Naturalism and Religion* (trc. J. Arthur Thomson, Margaret R. Thomson), Williams & Norgate Ltd., Londra 1907.

Oxtoby, David W., Norman H. Nachtrieb, *Principles of Modern Chemistry*, Saunders College Publishing, Philedelphia 1986.

Öğüt, Salim, "Emir", *DİA*, İstanbul 1995.

Özcan, Hanifi, *Epistemolojik Açıdan İman*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, İstanbul 1997.

Özcankaya, Ramazan, *Ruh: İçimizdeki Biz*, Hayat, İstanbul 1999.

Özemre, Ahmed Yüksel, *"Fiziksel Realite" Meselesine Giriş*, Açılımkitap, İstanbul 2005.

Özlem, Doğan, *Felsefe ve Doğa Bilimleri*, İzmir Kitaplığı, İzmir 1995.

Özsoy, Ömer, *Sünnetullah: Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması*, Fecr, Ankara 1999.

Paçacızâde Mehmed Rüşdî, *Hallü'l-işkâl fi mebâhisi'l-cüz'i'l-ihtiyârî*, İstanbul 1321.

Papineau, David, *Philosophical Naturalism*, Blackwell, Oxford 1993.

Parker, Barry, *Creation: The Story of the Origin and Evolution of the Universe*, Plenum Press, New York ve Londra 1988.

Peacocke, Arthur, *Creation and the World of Science: The Bampton Lectures 1978*, Oxford University Press, New York 1979.

——— "Emergent Realities with Causal Efficacy: Some Philosophical and Theological Applications", *God's Action in Nature's World: Essays in Honour of Robert John Russell* (nşr. Ted Peters, Nathan Hallanger), Ashgate, Vermont 2006.

——— *Theology for a Scientific Age: Being and Becoming—Natural and Divine*, Basic Blackwell, Oxford 1990.

Pearl, Judea, *Causality: Models, Reasoning, and Inference*, Cambridge University Press, New York 2000.

Peat, F. David, *Synchronicity: The Bridge Between Matter and Mind*, Bantam Books, New York 1987.

Peters, Karl E., *Dancing with the Sacred: Evolution, Ecology and God*, Trinity Press International, Harrisburg 2002.

Planck, Max, *Modern Doğa Anlayışı ve Kuantum Teorisine Giriş* (trc. Yılmaz Öner), Spartaküs, İstanbul 1996.

Platon, *Timaios* (trc. Erol Güney, Lütfi Ay), İstanbul 2001.

Plotinus, *The Enneads* (trc. Stephen MacKenna), Larson Publications, Burdett, New York 1992.

Poland, Jeffrey, *Physicalism: The Philosophical Foundations*, Oxford University Press, Oxford 1994.

Polkinghorne, John, *Belief in God in an Age of Science*, Yale University Press, New Heaven ve Londra 1998.

——— *Bilimin Ötesi* (trc. Ersan Devrim), Evrim, İstanbul 2001.

——— *Faith, Science and Understanding*, Yale University Press, New Heaven ve Londra 2000.

——— "Quantum Theology", *God's Action in Nature's World: Essays in Honour of Robert John Russell* (nşr. Ted Peters, Nathan Hallanger), Ashgate, Vermont 2006.

——— *Science and Providence: God's Interaction with the World*, New Science Library, Shambhala, Boston 1989.

——— *Science and Theology: An Introduction*, Fortress Press, Minneapolis 1998.

Popper, Karl R., *The Open Universe: An Argument for Indeterminism* (nşr. W. W. Bartley, III), Rowman ve Littlefield, Totowa, New Jersey, 1982.

Post, John F., *The Faces of Existence: An Essay in Nonreductive Metaphysics*, Cornell University Press, Ithaca, New York 1987.

Potter, Charles Francis, *Humanism: A New Religion*, Simon and Schuster, New York 1930.

Râfiî, Mustafa Sâdık, *İ'câzü'l-Kur'ân ve'l-belâğatü'n-nebeviyye*, Kahire 1961.

Râğıb el-İsfehânî, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed, *el-İ'tikadât*, Beyrut 1988.

——— *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*, Beyrut 1998.

——— *Tafsīlü'n-neş'eteyn ve tahsīlü's-se'âdeteyn*, (nşr. Abdülmecid en-Neccâr), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1988.

Rea, Michael C., *World without Design: The Ontological Consequences of Naturalism*, Clarendon Press, Oxford 2002.

Recanati, François, *Meaning and Force: The Pragmatics of Performative Utterances*, Cambridge University Press, New York 1987.

Reck, Andrew J., *Speculative Philosophy: A Study of Its Nature, Types and Uses*, The University of New Mexico Press, Albuquerque 1972.

Reid, Robert G. B., *Biological Emergences: Evolution by Natural Experiment*, the MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2007.

Rescher, Nicholas, *Complexity: A Philosophical Overview*, Transaction Publishers, New Brunswick, New Jersey, 1998.

Richardson, Alan, *Science and Existence: Two Ways of Knowing*, SCM Press Ltd., Londra 1957.

Rifkin, Jeremy, *Darwin'in Çöküşü* (trc. Ali Köse), Ufuk Kitapları, İstanbul 2001.

Rogers, John J. W., *A History of the Earth*, Cambridge University Press, Cambridge 1994.

Root, Howard, "Metaphysics and Religious Belief", *Prospect for Metaphysics: Essays of Metaphysical Exploration* (nşr. Ian Ramsey), Philosophical Library, New York 1961.

Rosenberg, Alex, *Philosophy of Science: A Contemporary Introduction*, Routledge, New York ve Londra 2005.

Roy, M. N., *Materialism*, Ajanta Publications, Delhi 1982.

Rucker, Rudy, *Infinity and the Mind: The Science and Philosophy of the Infinite*, Boston 1982.

Ruelle, David, *Rastlantı ve Kaos* (trc. Deniz Yurtören), Tübitak, Ankara 2001.

Ruse, Michael, *Evolutionary Naturalism*, Routledge, New York 1995.

——— *The Evolution-Creation Struggle*, Harvard University Press, Cambridge 2005.

——— "The New Creationism: Its Philosophical Dimension", *The Cultures of Creationism: Anti-Evolutionism in English-Speaking Countries* (nşr. Simon Coleman, Leslie Carlin), Ashgate, Burlington, Vermont, 2004.

Russell, Robert John, "Special Providence and Genetic Mutation: A New Defense of Theistic Evolution", *Perspective on an Evolving Creation* (nşr. Keith B. Miller), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan 2003.

Ryan, Frank, *Darwin's Blind Spot: Evolution Beyond Natural Selection*, Houghton Mifflin Company, Boston ve New York 2002.

Sâbûnî, Nureddîn Ahmed b. Mahmûd, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn* (nşr. Bekir Topaloğlu), Ankara 1995.

Sagan, Carl, *The Demon-Haunted World: Science as a Candle in the Dark*, Random House, New York 1995.

Sartre, Jean Paul, *Varoluşçuluk* (trc. Asım Bezirci), Say, İstanbul 1996.

Sattig, Thomas, *The Language and Reality of Time*, Clarendon Press, Oxford 2006.

Saunders, Nicholas, *Divine Action and Modern Science*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

Scarre, Geoffrey, *Death*, McGill-Queen's University Press, Montreal ve Kingston 2007.

Scheler, Max, *İnsanın Kosmostaki Yeri* (trc. Harun Tepe), Ayraç, Ankara 1998.

Schmitz-Moormann, Karl, *Theology of Creation in an Evolutionary World*, The Pilgrim Press, Cleveland, Ohio 1989.

Schneider, Herbert W., "The Unnatural", *Naturalism and the Human Spirit* (nşr. Yervant H. Krikorian), Columbia University Press, New York 1945.

Schopenhauer, Arthur, *The World as Will and Representation* (trc. E. F. J. Payne), The Falcon's Wing Press, Massachusetts 1958.

Schroeder, Gerald L., *The Hidden Face of God: How Science Reveals the Ultimate Truth*, The Free Press, New York 2001.

Schrödinger, Erwin, *Yaşam Nedir* (trc. Celal Kapkın), Evrim, İstanbul 1999.

Schuon, Frithjof, *İslam'ın Metafizik Boyutları* (trc. Mahmut Kanık), İz, İstanbul 1996.

Schwartz, Jeffrey H., *Sudden Origins: Fossils, Genes, and the Emergence of Species*, John Wiley and Sons, New York 1999.

Schwarz, Hans, *Creation*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, Michigan 2002.

Sellars, Roy Wood, *Evolutionary Naturalism*, Russell & Russell, New York 1969.

Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed, *Usul*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 1973.

Serrâc, Ebû Nasr et-Tûsî, *el-Luma'*, Mısır 1960.

Shattuck, Cybelle, *Hinduism*, Prentice Hall, New Jersey 1999.

Sidharth, B. G., *The Chaotic Universe: From Planck to the Hubble Scale*, Nova Science Publishers, Huntington, New York, 2001.

Silk, Joseph, *A Short History of the Universe*, Scientific American Library, New York 1994.

——— *The Big Bang*, W. H. Freeman and Company, New York 2001.

Smedes, Taede A., *Chaos, Complexity, and God: Divine Action and Scientism*, Peeters, Leuven, Paris, Dudley, 2004.

Smith, A. D., "Non-Reductive Physicalism?", *Objections to Physicalism* (nşr. Howard Robinson), Oxford University Press, Oxford 1993.

Smith, Wilfred Cantwell, *Faith and Belief*, Princeton University Press, New Jersey 1979.

——— *What is Scripture: A Comparative Approach*, Fortress Press, Minneapolis 1993.

Sorell, Tom, *Scientism: Philosophy and the Infatuation with Science*, Routledge, Londra ve New York 1991.

Sorley, William Ritchie, *The Ethics of Naturalism: A Criticism*, Books for Libraries Press, New York 1969.

Southwood, T. R. E., *The Story of Life*, Oxford University Press, Oxford 2003.

Spence, Lewis, *Introduction to Mytology*, Senate, Londra 1994.

Stace, W. T., *The Nature of the World: An Essay in Phenomenalist Metaphysics*, Princeton University Press, Princeton 1940.

Stenmark, Mikael, *Scientism: Science, Ethics and Religion*, Ashgate, Aldershot 2001.

Stewart, Ian, *Does God Play Dice?: The Mathematics of Chaos*, Basil Blackwell, Oxford ve New York, 1989.

——— *Doğanın Sayıları* (trc. Selgin Zırhlı), İzdüşüm, İstanbul 2000.

Sübkî, Tâceddîn Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Alî, *es-Seyfü'l-meşhûr fî şerhi 'Akîdeti Ebî Mansûr* (nşr. M. Saim Yeprem), İstanbul 1989.

Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm, *Nihâyetü'l-akdâm fî 'ilmi'l-kelâm* (nşr. Alfred Guillaume), Oxford 1934.

Tarbuck, Edward J., Frederick K. Lutgens, *Earth Science*, Prentice Hall, Upper Saddle River, New Jersey, 2000.

Taslaman, Caner, *Big Bang ve Tanrı*, İstanbul Yayınevi, İstanbul 2003.

Taylor, Richard, *Metaphysics*, Prentice-Hall, New Jersey 1983.

Taylor, Stuart Ross, *Solar System Evolution: A New Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.

Teftâzânî, Sa'deddîn Mesûd b. Ömer, *Şerhu'l-'Akāidi'n-Nesefiyye*, İstanbul, ts.

——— *Şerhu'l-Makāsıd*, İstanbul 1277.

Tehânevî, Muhammed b. Alî el-Fârûkî, *Keşşâfü istilâhati'l-fünûn ve'l-'ulûm*, Beyrut 1996.

Tél, Tamás, Márton Gruiz, *Chaotic Dynamics: An Introduction Based on Classical Mechanics* (İngilizce trc. Katalin Kulacsy), Cambridge University Press, Cambridge 2006.

Thomson, George, *İnsanın Özü* (trc. Celal Üster), Payel yayınevi, İstanbul 1991.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ, *el-Câmi'u's-sahîh*, Mısır 1975.

Tolstoy, *İtiraflarım* (trc. İhsan Özdemir), İstanbul 2006.

Torrance, Robert M., *The Spiritual Quest: Transcendence in Myth, Religion, and Science*, University of California Press, Berkeley ve Los Angeles 1994.

Topaloğlu, Bekir, *Allah İnancı*, İsam, İstanbul 2006.

——— "Hudûs", *DİA*, İstanbul 1998.

——— *İslam Kelamcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 1995.

——— , Y. Şevki Yavuz, İlyas Çelebi, *İslam'da İnanç Esasları*, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2002.

——— "Kayyûm", *DİA*, Ankara 2002.

——— *Kelam İlmi: Giriş*, Damla, İstanbul 1996.

——— "Kıyamet", *DİA*, Ankara 2002.

Toulmin, Stephen, “Contemporary Scientific Mythology”, *Metaphysical Beliefs* (nşr. Stephen Toulmin, Ronald W. Hepburn, Alasdair MacIntyre), Schocken Books, New York 1970.

——— *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, The Free Press, New York 1990.

Touraine, Alain, *Modernliğin Eleştirisi* (trc. Hülya Tufan), Yapı Kredi, İstanbul 2002.

Tudge, Colin, *The Veriety of Life: A Survey and a Celebration of All the Creatures that Have Ever Lived*, Oxford University Press, Oxford 2000.

Türk Atasözleri ve Deyimleri, Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul 2001.

Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumu, Ankara 1998.

Ulutürk, Veli, *Kur'an-ı Kerîm'de Yaratma Kavramı*, İnsan, İstanbul 1995.

Uysal, Enver, *İhvân-ı Safa Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, İstanbul 1998.

Ülken, Hilmi Ziya, *Bilgi ve Değer*, Ülken, İstanbul 2001.

Üsmendî, Alâeddin Muhammed b. Abdülhamîd el-Üsmendî es-Semerkandî, *Lübâbü'l-kelâm* (nşr. M. Sait Özervarlı), İstanbul 1998.

Walker, Ralph, “Transcendental Arguments against Physicalism”, *Objections to Physicalism* (nşr. Howard Robinson), Oxford University Press, Oxford 1993.

Weiss, Paul, *Being and Other Realities*, Open Court, Chicago ve La Salle, Illinois 1995.

———*Modes of Being*, Southern Illinois University Press, Carbondale 1958.

Westerhoff, Jan, *Ontological Categories: Their Nature and Significance*, Oxford University Press, New York 2005.

Westfall, Richard S., *Modern Bilimin Oluşumu* (trc. İsmail Hakkı Duru), Ankara 1997.

White, Vernon, *The Fall of a Sparrow: A Concept of Special Divine Action*, The Paternoster Press, Exeter 1985.

Whitehead, Alfred North, *Process and Reality: An Essay in Cosmology* (nşr. David Ray Griffin, Donald W. Sherburne), The Free Press, New York 1978.

———*The Concept of Nature*, Cambridge University Press, Cambridge 1964.

Wicander, Reed, James S. Monroe, *Essentials of Geology*, Wadsworth Publishing Company, Belmont, California, 1999.

——— , James S. Monroe, *Historical Geology: Evolution of Earth and Life through Time*, Thomson Brooks/Cole, Belmont, California, 2003.

Wilson, Edvard O., *The Diversity of Life*, W. W. Norton & Company, New York ve Londra 1993.

Witherall, Arthur, *The Problem of Existence*, Ashgate, Hants 2002.

Wittgenstein, Ludwig, *On Certainty* (nşr. G. E. M. Anscombe, G. H. von Wright; trc. Denis Paul, G. E. M. Anscombe), J. & J. Harper Editions, New York ve Evanston 1969.

——— *Tractatus Logico-Philosophicus* (trc. D. F. Pears, B. F. McGuinness), Routledge & Kegan Paul, Londra 1961.

——— *Zettel* (nşr. G.E.M. Anscombe, G.H. von Wright; trc. G.E.M. Anscombe), Basic Blackwell, Oxford 1998.

Wood, John A., *The Solar System*, Prentice Hall, Upper Saddle River, New Jersey, 2000.

Woodfield, Andrew, *Teleology*, Cambridge University Press, Cambridge 1976.

Yar, Erkan, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara Okulu, Ankara 2000.

Yavuz, Yusuf Şevki, "İrade", *DİA*, İstanbul 2000.

——— "Kader", *DİA*, İstanbul 2001.

Yeprem, M. Saim, *İrâde Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî*, Şamil, İstanbul 1980.

Yıldırım, Cemal, *Bilim Felsefesi*, Remzi, İstanbul 1998.

Yıldırım, Suad, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, Kayıhan, İstanbul 1997.

Yurdagür, Metin, *Âyet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ: Allah'ın İsimleri*, İstanbul 1999.

Zebîdî, Muhammed Murtazâ b. Muhammed, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kamûs*, ts.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrahîm es-Serî, *Tefsîru esmâi'llâhi'l-hüsnâ* (nşr. Ahmed Yusuf ed-Dekkak), Dâru'l-Me'mûn li't-türâs, Dımeşk 1986.

Zeccâcî, Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. İshak, *İştikāku esmâillâh* (nşr. Abdülhüseyin Mübarek), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1986.